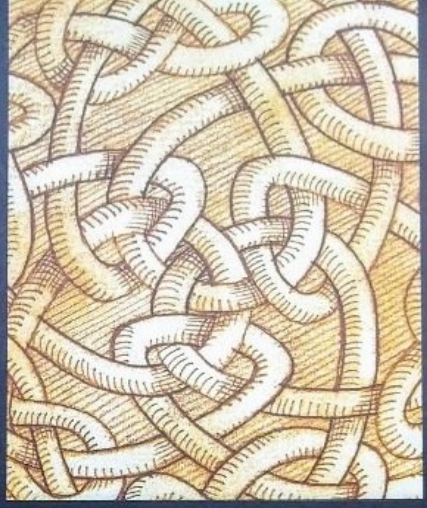
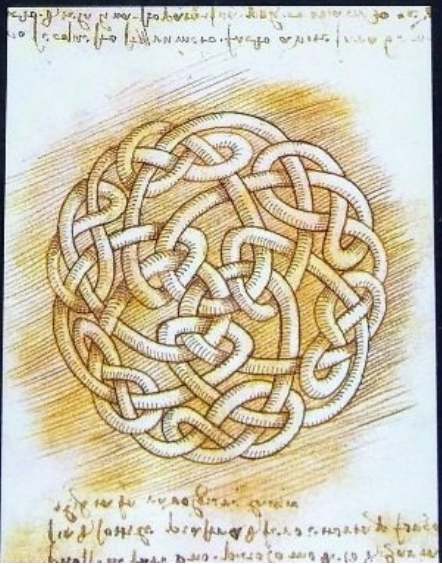


El hilo y las huellas

Lo verdadero, lo falso, lo ficticio

CARLO GINZBURG



HISTORIA

EL HILO Y LAS HUELLAS

Traducción de
Luciano Padilla López

CARLO GINZBURG

EL HILO Y LAS HUELLAS

Lo verdadero, lo falso, lo ficticio

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en italiano, 2006
Primera edición en español, 2010

Ginzburg, Carlo
El hilo y las huellas : lo verdadero, lo falso, lo ficticio . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2010.
492 p. ; 21x14 cm. - (Historia)

Traducido por: Luciano Padilla López
ISBN 978-950-557-837-5

1. Historiografía. 2. Historia Cultural. I. Padilla López, Luciano, trad. II. Título

CDD 907.2

Creative Commons

Armado de tapa: Juan Balaguer
Foto de solapa: Luisa Ciammitti

Título original: *Il filo e le tracce. Vero falso finto*
ISBN de la edición original: 88-07-10395-8
© 2006, Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

D.R. © 2010, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-837-5

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

Introducción 9

I. *Descripción y cita* 19
II. *La conversión de los judíos de Menorca (417-418)* 55
III. *Montaigne, los caníbales y las grutas* 73
IV. *París, 1647: un diálogo acerca de ficción e historia* 109
V. *Los europeos descubren (o redescubren) a los chamanes* 133
VI. *Tolerancia y comercio. Auerbach lee a Voltaire* 159
VII. *Anacharsis interroga a los indígenas. Una nueva lectura de un viejo* best seller 197
VIII. *Tras las huellas de Israël Bertuccio* 219
IX. *La áspera verdad. Un desafío de Stendhal a los historiadores* 241
X. *Representar al enemigo. Acerca de la prehistoria francesa de los* Protocolos 267
XI. Unus testis. *El exterminio de los judíos y el principio de realidad* 297
XII. *Detalles, primeros planos, microanálisis. Notas marginales a un libro de Siegfried Kracauer* 327
XIII. *Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella* 351
XIV. *El inquisidor como antropólogo* 395
XV. *Brujas y chamanes* 413

Apéndice. Pruebas y posibilidades (Posfacio a Natalie Zemon Davis, Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento, *1984)* 433

Nota 467
Índice de nombres y obras 469

INTRODUCCIÓN

1. LOS GRIEGOS CUENTAN que Teseo recibió, como regalo de Ariadna, un hilo. Con ese hilo se orientó en el laberinto, encontró al Minotauro y le dio muerte. De las huellas que Teseo dejó al vagar por el laberinto, el mito no habla.

Lo que mantiene unidos los capítulos de este libro, dedicados a temas muy heterogéneos, es la relación entre el hilo –el hilo del relato, que nos ayuda a orientarnos en el laberinto de la realidad– y las huellas.[1] Hace mucho tiempo que trabajo de historiador: intento relatar, valiéndome de huellas, historias verdaderas (que algunas veces tienen por objeto lo falso). En nuestros días, ninguno de los términos de esta definición (relatar, huellas, historia, verdadero, falso) me parece indiscutible. Cuando empecé a aprender este oficio, hacia finales de los años cincuenta, la actitud prevalente en la corporación era completamente distinta. Escribir, contar la historia, no era considerado un tema de reflexión serio. Recuerdo una única excepción: Arsenio Frugoni, que por momentos en sus seminarios pisanos regresaba, como más tarde comprendí, al tema del carácter subjetivo de las fuentes narrativas que había afrontado pocos

[1] F. de La Mothe Le Vayer, *Discours sur l'Histoire*, en *Œuvres*, 15 vols., vol. II, París, 1669, p. 152: "C'est le temps qui compose ce qu'on nomme proprement le fil de l'Histoire. Car la Chronologie est un filet plus necessaire à se démeller d'une narration historique, que ne fut iamais à Thesée celuy qui le tira de tous les détours du Labyrinthe [El tiempo conforma lo que en sentido estricto damos en llamar Historia. En efecto, la Cronología es un hilado más necesario para salir airoso de una narración histórica que cuanto fuera vez alguna a Teseo aquel que lo sacó de todos los meandros del Laberinto]".

años antes en su *Arnaldo da Brescia*.[2] Frugoni me propuso –yo cursaba el segundo año de la facultad– preparar un coloquio acerca de la escuela de los *Annales*; empecé a leer a Marc Bloch. En su *Apología para la historia o el oficio del historiador* di con una página, la cual –sin que yo tomara plena conciencia de ello– me ayudó a reflexionar acerca de las huellas mucho tiempo después.[3] Pero en esos años los historiadores tampoco hablaban de huellas.

2. Aludo a ese clima para explicarme a mí mismo la irracional euforia que sentí cuando escribí las primeras frases de mi primer libro.[4] Me parecía que los documentos que tomaba como base para mi trabajo –actas de procesos de la Inquisición– abrían una gama muy amplia de posibilidades narrativas. La tendencia a hacer experimentos en ese sentido, indudablemente suscitada también por mis orígenes familiares, encontraba en las fuentes un impulso y un límite. Sin embargo, estaba convencido de que entre testimonios, ya sea narrativos o no narrativos, y realidad testimoniada hay una relación que debe ser analizada en cada uno de los casos. Esa convicción sigue existiendo. La eventualidad de que alguien pudiera poner radicalmente en duda esa relación no pasaba siquiera por mi mente.

[2] A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, 1954 (nueva ed. con introducción de G. Sergi, Turín, 1989).

[3] M. Bloch, *Apologia della storia, o Mestiere di storico*, trad. it. de G. Gouthier, Turín, 1998, pp. 48 y ss., en especial pp. 50 y 51 [trad. esp.: *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952; actualmente esa versión coexiste con la traducción de la edición crítica preparada por E. Bloch: *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

[4] C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966 [trad. esp.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Editorial Universitaria, 2005].

Todo ello forma parte de la prehistoria de este libro. Durante la segunda mitad de los años sesenta, el clima comenzó a cambiar. Después de algún tiempo, llegó el clamoroso anuncio: los historiadores escriben. Creo haber permanecido, en un primer momento, indiferente a las implicaciones hiperconstructivistas –en efecto, escépticas– de esa revelación. Percibo una evidencia de ello en un tramo del ensayo "Spie" (1979), que sin aludir a eventuales objeciones escépticas se detiene en el nexo entre desciframiento de las huellas y narración.[5] El giro para mí recién se produjo cuando, gracias a un ensayo de Arnaldo Momigliano, noté las implicaciones morales y políticas, además de cognitivas, de la tesis que en esencia borraba la distinción entre relatos históricos y relatos de ficción. El posfacio (1984) que escribí para la traducción al italiano de *El regreso de Martin Guerre*, de Natalie Davis (véase Apéndice), registra esta conciencia: tardía, a fin de cuentas.

Quien así lo desee puede empezar este libro por esas páginas. Allí encontrará, delineado de modo sumario, un programa de investigación y su objetivo polémico. Más precisamente, lo contrario: la *pars destruens* llegaba antes, como acaso suceda en toda oportunidad. Contra la tendencia del escepticismo posmoderno a difuminar la frontera entre narraciones de ficción y narraciones históricas, en nombre del elemento constructivo que las pone en pie de igualdad, proponía considerar el vínculo entre unas y otras

[5] C. Ginzburg, "Spie. Radici di un paradigma indiziario" [1979], luego recopilado en *Miti emblemi spie*, Turín, 1986, pp. 158-209, en especial, pp. 166 y 167 [trad. esp.: "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 138-175]. Véase también, de quien esto escribe, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milán, 2002, pp. 13 y 14 [trad. esp.: *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*, Villahermosa, Universidad Autónoma Juárez Tabasco, 2003].

como una disputa por la representación de la realidad. Pero antes que una guerra de trincheras, planteaba la hipótesis de un conflicto hecho de desafíos, préstamos recíprocos, hibridaciones. Si las cosas se presentaban en esos términos, no se podía combatir el neoescepticismo mediante la repetición de viejas certidumbres. Hacía falta aprender del enemigo para pelear con él de manera más eficaz.

Son éstas las hipótesis que guiaron, a lo largo de veinte años, las investigaciones que confluyen en este libro.[6] El significado del desafío lanzado por las "malas cosas nuevas", como decía Bertolt Brecht (véase capítulo I), tanto como la elección del campo en el cual hacerle frente fueron esclareciéndose sólo paulatinamente en mí. Hoy en día, los posmodernistas parecen menos estrepitosos, menos seguros de sí; acaso el viento de la moda ya sople en otras direcciones. No importa. Las dificultades surgidas de esa discusión y los intentos de resolverlas subsisten.

3. El ataque escéptico a la cientificidad de los relatos históricos insistió en el carácter subjetivo de estos últimos, que los asimilaría a las narraciones de ficción. Las narraciones históricas no nos hablarían de la realidad tanto como, antes bien, de quien las construyó. Inútil objetar que un elemento constructivo está presente en cierta medida también en las ciencias llamadas "duras": ellas fueron igualmente objeto de una crítica análoga a la ya recordada.[7] Hablemos, en

[6] La afirmación vale también para tres libros que forman un entramado con éste: *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000]; *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, 2000; *Nessuna isola è un'isola*, *op. cit.* Recuerdo una oportunidad importante para reflexionar: el simposio *Proof and Persuasion in History*, organizado por Anthony Grafton y Sue Marchand (Davis Center for Historical Studies, Princeton, 1993).

[7] El ejemplo más conocido es el de P. Feyerabend. Véase, de quien esto escribe, *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, pp. 155-159.

cambio, de la historiografía. Que ésta tiene un componente subjetivo es sabido: pero las conclusiones radicales que los escépticos derivaron de ese dato de hecho no tenían en cuenta un cambio de rumbo fundamental al cual Bloch se refirió en sus reflexiones metodológicas póstumas. "Hoy... [1942-1943], hasta en los testimonios más decididamente voluntarios –escribía Bloch–, lo que nos dice el texto ha dejado expresamente de ser el objeto preferido de nuestra atención." Las *Mémoires* [*Memorias*] de Saint-Simon o las vidas de santos de la Alta Edad Media nos interesan (prosigue Bloch) no tanto por sus referencias a datos de hecho, a menudo inventados, cuanto por la luz que echan acerca de la mentalidad de quien escribió esos textos. "En nuestra inevitable subordinación al pasado, condenados, como lo estamos, a conocerlo únicamente por sus huellas, por lo menos hemos conseguido saber mucho más acerca de él que lo que tuvo a bien dejarnos dicho." Y concluía: "bien mirado, es un gran desquite de la inteligencia sobre los hechos".[8] En otro tramo de *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Bloch replicaba a las dudas de quienes lamentan la imposibilidad de corroborar determinados acontecimientos históricos: por ejemplo, las circunstancias en que se dispararon los tiros de fusil que habrían desencadenado la revolución de 1848 en París. Se trata –observaba Bloch– de un escepticismo que no roza aquello que está por debajo del acontecimiento; esto es, las mentalidades, las técnicas, la sociedad, la economía: "Lo que hay en la historia de más profundo podría ser también lo que hay de más seguro".[9] En contra del escepticismo positivista que ponía en duda la fiabilidad

[8] M. Bloch, *Apologia della storia...*, *op. cit.*, pp. 50 y 51 (pero he utilizado la traducción de C. Pischedda, Turín, 1969, p. 69).

[9] *Ibid.*, p. 80 (trad. de C. Pischedda, p. 99). Respecto de este pasaje, véase, de quien esto escribe, "A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch", en *Studi Medievali*, 3ª serie, VI, 1965, pp. 335-353, en especial, pp. 338-340.

de tal o cual documento, Bloch hacía valer, por un lado, los testimonios involuntarios; por el otro, la posibilidad de aislar dentro de esos testimonios voluntarios un núcleo involuntario, y por ende, más profundo.

Para contrarrestar el escepticismo radicalmente antipositivista que ataca la referencialidad de los textos en cuanto tales, puede usarse una argumentación en ciertos aspectos análoga a la recordada por Bloch. Si se indaga en el interior de los textos, a contrapelo de las intenciones de quien los produjo, pueden sacarse a la luz voces no controladas: por ejemplo, las de las mujeres o de los hombres que, en los procesos por brujería, de hecho se apartaban de los estereotipos sugeridos por los jueces (capítulo XIV). En los romances medievales pueden detectarse testimonios históricos involuntarios acerca de usos y costumbres, si dentro de la ficción se aíslan fragmentos de verdad: un descubrimiento que hoy nos parece casi banal, pero que sonaba paradójico en París cuando, hacia mediados del siglo XVI, se formuló explícitamente por primera vez (capítulo IV). Era una estrategia de lectura no demasiado distinta a la delineada por Bloch a propósito de las vidas de santos altomedievales. La brecha abierta por esa actitud, simultáneamente distanciada y partícipe, para con la literatura del pasado tuvo, a la larga, resultados imprevisibles. En esta senda encontramos, tres siglos más tarde, a un gran estudioso (Erich Auerbach) que analiza fragmentos de Voltaire y de Stendhal, leyendo las *Lettres philosophiques* [*Cartas filosóficas*] y *Le Rouge et le Noir* [*Rojo y negro*] no como documentos históricos sino como textos impregnados de historia. La interpretación es infinita, aunque sus contenidos no son ilimitados: las interpretaciones de Auerbach pueden ser leídas desde una perspectiva distinta con respecto a las intenciones y a la perspectiva de su autor, si uno se vale de las huellas que él dejó de modo más o menos involuntario (capítulos VI y IX). La ficción, alimentada por la historia, se vuelve materia de reflexión his-

tórica, o bien de ficción, y así sucesivamente. Ese entramado imprevisible puede estrecharse en un nudo, un nombre (capítulo VIII).

Leer los testimonios históricos a contrapelo –como sugería Walter Benjamin–, en contra de las intenciones de quien los produjo –aunque, desde luego, esas intenciones deben tenerse en cuenta–, significa suponer que cada texto incluye elementos no controlados.[10] Eso vale también para los textos literarios que quieren constituirse como realidades autónomas. También en ellos se insinúa algo opaco, comparable a las percepciones que la mirada registra sin comprender, como el ojo impasible de la cámara fotográfica: tema que Kracauer retomó a partir de Proust, quien a su vez reformulaba un pasaje de Saint-Simon (capítulo XII). Estas zonas opacas son algunas de las huellas que un texto (todo texto) deja detrás de sí. Las encontré cuando intenté reflexionar sobre mi propia investigación, en dos experimentos sugeridos por la distancia temporal (y, en un caso, también espacial) (capítulos XIII y XV).

4. Realizar un inventario de las formas adoptadas por la ficción al servicio de la verdad sería una tarea obviamente imposible. El gusto manierista por lo grotesco y lo extravagante había nutrido la generosidad humana e intelectual que inspiró a Montaigne el ensayo acerca de los caníbales brasileños (capítulo III). El tenue hilo narrativo del *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* [*Viaje del joven Anacharsis a Grecia*] permitió a Barthélemy organizar una enorme masa de datos anticuarios volviéndolos accesibles, en el transcurso de un siglo, a un muy vasto público repartido por Europa entera (capítulo VII). Montaigne es considerado una excepción; Barthélemy, a lo sumo, una anomalía. Pero ambos remiten a

[10] Cf. C. Ginzburg, *Rapporti di forza*, *op. cit.*, pp. 47 y 87-108.

una elección que modeló, sin que me diera cuenta de ello, gran parte de la fisonomía de este libro. Por tratarse de un campo infestado de lugares comunes y vaguedades, el vínculo entre relatos históricos y relatos de ficción debía afrontarse de la manera más concreta posible, por medio de una serie de ejemplos. Queda englobado en esta perspectiva el capítulo V, que pretende reconstruir "no la excepción sino la regla". Pero consiste, precisamente, en una excepción. De manera retrospectiva, me di cuenta de que la mayor parte de los temas que había afrontado no eran ilustraciones o ejemplos referidos a una norma preexistente, sino *casos*: historia en miniatura que, según la definición de André Jolles, plantean una pregunta sin aportar la respuesta, señalando una dificultad no resuelta.[11] Cuando empecé a trabajar sobre los testimonios que hablan de un judío sobreviviente, y único testigo, del exterminio de su propia comunidad, pensaba que casos como éste demostraban cuán insostenible es la posición de los escépticos que de hecho asimilan relatos de ficción y relatos históricos. Si un relato se sostiene sobre una sola fuente, ¿cómo es posible evitar plantearse preguntas acerca de su autenticidad (capítulo XI)? Casi contemporáneamente me encontré formulando la misma pregunta a propósito de un documento del siglo V que relata un caso temprano de hostilidad entre cristianos y judíos: la carta del obispo Severo de Menorca (capítulo II). Aquí el *unus testis*, único testigo superviviente, es un documento, no un individuo, como sucede en cambio en los escritos jurídicos medievales que reflexionaban acerca de las características de una comunidad (*universitas*) por medio del caso ficticio de un solo sobreviviente.[12]

[11] A. Jolles, *Forme semplici*, cap. "Il caso", en *I travestimenti della letteratura. Scritti critici e teorici (1897-1932)*, ed. al cuidado de S. Contarini, Milán, 2003, pp. 379-399, en especial, p. 393.

[12] Véase el ensayo de Y. Thomas, "L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue", en J.-C. Passeron y J. Revel (dirs.), *Penser par cas*, París, 2005, pp. 45-73. El experimento men-

Lo que implícitamente se presentaba como un experimento mental, un *exemplum fictum* escogido de entre la casuística, tenía un dramático correlato en la realidad.

5. De la selva de las relaciones entre ficción y verdad hemos visto despuntar un tercer término: lo falso, lo no auténtico. Lo ficticio que se hace pasar por verdadero.[13] Es tema que causa incomodidad a los escépticos, porque presupone la realidad: esa realidad externa que ni siquiera las comillas logran exorcizar (capítulo XI). Por supuesto, después de Marc Bloch (*Les rois taumathurges* [*Los reyes taumaturgos*]) y Georges Lefebvre (*La grande peur de 1789* [*El gran pánico de 1789*]) nadie pensará que sea inútil estudiar leyendas falsas, acontecimientos falsos, documentos falsos. Pero una toma de posición preliminar sobre su falsedad o autenticidad es, cada vez, indispensable. Al respecto, en torno a los tan reputados *Protocolos* antisemitas (capítulo X), nada tengo que agregar. Me limité a leer a la par los falsos *Protocolos* y su principal fuente, el diálogo imaginario de Maurice Joly. De ese cotejo afloran, además de mucha pésima cosa vieja, también algunas "malas cosas nuevas": verdades desagradables sobre las cuales vale la pena reflexionar.

Los historiadores –escribió Aristóteles en *Poética*, 51b– hablan de aquello que ha sido (lo verdadero); los poetas, de

---

tal, propuesto por Hobbes en el *De corpore*, que describe la *annihilatio* del mundo a excepción de un solo individuo (véase G. Paganini, "Hobbes, Gassendi und die Hypothese von Weltvernichtung", en M. Mulsow y M. Stamm [eds.], *Konstellationsforschung*, Fráncfort del Meno, 2005, pp. 258-339), podría tener una raigambre casuística.

[13] "La historia –escribió el gramático Asclepíades de Mirlea– puede ser o verdadera o falsa o 'como-si-fuese-verdadera': verdadera es aquella que tiene por objeto los hechos realmente acontecidos, falsa es la que tiene por objeto ficciones o mitos, 'como-si-fuese-verdadera' es aquella que puede encontrarse en las comedias y en los mimos." (Sexto Empírico, *Contro i matematici*, I, 252, trad. it. de A. Russo, Bari, 1972, p. 82.) Véase, además, el capítulo III del presente libro.

aquello que podría haber sido (lo posible). Pero desde luego, lo verdadero es un punto de llegada, no un punto de partida. Los historiadores (y, de un modo distinto, los poetas) hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo.

Bolonia, diciembre de 2005

Agradezco a todos los bibliotecarios que con solvencia y gentileza ayudaron a mis investigaciones; de modo especial, los del Archiginnasio (Bolonia) y los de la Charles E. Young Research Library (Los Ángeles).

I. DESCRIPCIÓN Y CITA

A Arnaldo Momigliano

1. HOY EN DÍA términos como *verdad* o *realidad* se volvieron, para algunas personas, impronunciables a menos que estén encerrados entre comillas, escritas o mimadas.[1] Este gesto ritual, difundido en los ámbitos académicos estadounidenses, antes de volverse una moda espontánea e involuntaria [*irriflessa*] fingía exorcizar el espectro del positivismo ingenuo: la actitud de quien considera posible conocer de manera directa, sin mediaciones, la realidad. Por detrás de esta polémica previsible solía asomar una posición escéptica, diversamente argumentada. Contra ella se formularon –también lo hizo quien esto escribe– objeciones morales, políticas e intelectuales. Pero mantenerse virtuosamente alejados de las exageraciones de los positivistas y de los escépticos no llevaría a ningún lado. Como dijo una vez Bertolt Brecht a su amigo Walter Benjamin, "no empieces por las viejas cosas buenas, sino por las malas nuevas".[2] Escépticos y deconstructivistas responden, casi siempre de modo clamorosamente inadecuado, a demandas reales. En otro sitio pole-

[1] Al respecto, remito al capítulo XI ("*Unus testis*. El exterminio de los judíos y el principio de realidad"), en especial a las acotaciones marginales al escrito de Renato Serra (pp. 322-325).

[2] W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, trad. it. de A. Marietti, Turín, 1973, p. 233 (pero sigo la traducción francesa: *Essais sur Bertolt Brecht*, París, 1969, p. 149 [trad. esp.: *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1990]).

micé con sus respuestas.[3] En esta oportunidad querría hacer frente a algunas de sus preguntas.

2. Una afirmación falsa, una afirmación verdadera y una afirmación inventada no presentan, desde el punto de vista formal, diferencia alguna. Cuando Benveniste analizó los tiempos del verbo francés, no dudó en valerse de ejemplos tomados tanto de novelas como de libros de historia.[4] En una novela breve titulada *Poncio Pilatos*, Roger Caillois exploró con mucha inteligencia las implicaciones de esta analogía.[5] Es de noche: a la mañana siguiente Jesús será juzgado. Pilatos todavía no decidió qué sentencia dictará. Para inducirlo a optar por la condena, un personaje predice una larga serie de acontecimientos que seguirán a la muerte de Jesús: algunos importantes, otros intrascendentes, pero –como el lector comprende– todos verdaderos. A la mañana siguiente, Pilatos decide absolver al imputado. Los discípulos de Jesús reniegan de él; la historia de la humanidad toma un rumbo completamente distinto. La contigüidad entre ficción e historia hace pensar en esos cuadros de Magritte en que se representa, uno junto a otro, un paisaje y su reflejo en un espejo roto.

Afirmar que un relato histórico tiene semejanzas con un relato inventado es obvio. Considero más interesante preguntar por qué percibimos como reales los acontecimientos narrados en un libro de historia. Por lo general, es un resultado producido por elementos tanto extratextuales cuanto

[3] Véase, más adelante, el capítulo XI.

[4] E. Benveniste, "Les relations de temps dans le verbe français", en *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, París, 1966, pp. 237-250 [trad. esp.: "Las relaciones de tiempo en el verbo francés", en *Problemas de lingüística general*, vol. I, México, Siglo XXI, 1971].

[5] R. Caillois, *Ponzio Pilato*, trad. it. de L. De Maria, Turín, 1963 [trad. esp.: *Poncio Pilatos. El dilema del poder*, Buenos Aires, Sudamericana, 1962; reed. Barcelona, Edhasa, 1994].

textuales. Me detendré en estos últimos, con la intención de dar cuenta de algunos procedimientos, ligados a convenciones literarias, con los que historiadores antiguos e historiadores modernos intentaron comunicar ese "efecto de verdad" que consideraban parte esencial de la tarea que se fijaban de antemano.[6]

3. Empiezo por un fragmento de las *Historias* de Polibio (XXXIV, 4, 4) citado por Estrabón. Para demostrar la veracidad de Homero, Polibio escribe:

> Ahora la finalidad a que tiende la historia es la verdad; por ello, encontramos que en el Catálogo de las Naves el poeta menciona las características específicas de cada lugar, y llama "rocosa" a una ciudad, mientras que de otra dice que "está situada en el confín", de otra que "tiene muchas palomas", y de otra que está "cerca del mar"; y el propósito al que tienden estos detalles es la vividez, como en las escenas de batalla; la finalidad del mito, en cambio, es causar placer o sorpresa.

En la contraposición entre historia y mito, Homero está pues firmemente del lado de la historia y de la verdad: la finalidad (*telos*) a la cual tiende su poesía es, de hecho, la "vi-

[6] Esta expresión responde al *"effet du réel"* [efecto de realidad] referido por Roland Barthes, pero desde una perspectiva opuesta a la suya. Para Barthes, que identifica realidad y lenguaje, "el hecho nunca tiene más que una existencia lingüística" y la "verdad", entre comillas, es asimilada a la polémica contra el "realismo" (trad. it.: "Il discorso della storia", en *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Turín, 1988; en especial, pp. 147 y 149, véanse también pp. 151-159) [trad. esp.: "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Madrid, Paidós, 1999, pp. 163-177]. Según pienso, los hechos también tienen una existencia extralingüística, y la noción de verdad forma parte de una historia sumamente larga, que acaso coincida con la historia de la especie. Sin embargo, los procedimientos usados para controlar y comunicar la verdad cambiaron con el paso del tiempo.

videz" (*enárgeian*). En algunos manuscritos encontramos *enérgeian* en vez de *enárgeian*, pero el contexto nos hace pensar que la lección más convincente es la segunda.[7] Una confusión análoga se produce en la tradición manuscrita de un tramo de la *Retórica* de Aristóteles (1411b, 33-34), cuyo eco resuena en textos verdaderamente más tardíos y llega hasta nosotros.[8] En realidad, nada tienen en común esas dos palabras: *enérgeia* significa "acto, actividad, energía"; *enárgeia*, "claridad, vividez".[9] La importancia del primer término en la terminología aristotélica, decisiva para el léxico intelectual europeo, explica por qué *enérgeia* sobrevivió en tantas lenguas: bastará pensar en *energia*, *energy*, *énergie*, y otras formas diversas. *Enárgeia*, en cambio, es una palabra ya perimida. Sin embargo, es posible reconstruir su

[7] Cf. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, vol. III, Oxford, 1979, p. 585, que se basa en P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, París, 1964, p. 583, n. 389. Véase también F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, vol. II, Oxford, 1967, p. 496, y P. Pédech, *La méthode...*, *op. cit.*, p. 258, n. 19. Además, A. Roveri, *Studi su Polibio*, Bolonia, 1964, índice, en la entrada *"enárgeia"*, y especialmente G. Schepens, *"Emphasis* und *enargeia* in Polybios' Geschichtstheorie", en *Rivista Storica dell'Antichità*, 5, 1975, pp. 185-200. Acerca de una lectura distinta de Polibio, XXXIV, 3 (*enérgeia* antes que *enárgeia*), cf. K. Sachs, *Polybius on the Writing of History*, Berkeley, 1981, p. 154, n. 8.

[8] Cf. T. Cave, *The Cornucopian Text*, Oxford, 1979, p. 28, n. 39; A. Wartelle, *Lexique de la* Rhétorique *d'Aristote*, París, 1982, pp. 142-144; P. Pirani, *Dodici capi pertinenti all'arte historica del Mascardi*, Venecia, 1646, pp. 56, 84 (acaso debido a una errata); S. Leontief Alpers, "Ekphrasis and aesthetic attitudes in Vasari's *Lives*", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 23, 1960, p. 194, n. 18, inducida a error por F. Junius, *The Painting of the Ancients*, Londres, 1638, p. 300 (*Energia*); pero véase el texto original, *De pictura veterum*, Amstelaedami (Ámsterdam), 1637, p. 185 (*enárgeia*). No pude ver C. Nativel, "La théorie de l'enargeia dans le *De pictura veterum* de Franciscus Junius: Sources antiques et développements modernes", en R. Démoris (ed.), *Hommage à Elizabeth Sophie Chéron. Texts et peintures à l'âge classique*, París, 1992, pp. 73-85.

[9] La confusión ya era señalada por Agostino Mascardi (1636): véase más adelante, p. 50, n. 70.

significado: más precisamente, la constelación de significados que giran a su alrededor.[10]

En los poemas homéricos, a menudo vistos como ejemplo supremo de *enárgeia*, no figura ese término.[11] Encontramos *enargés*, asociado a la "presencia manifiesta" de los dioses (*Ilíada*, XX, 131; *Odisea*, XVI, 161), y un adjetivo conexo, *argós*, que significa "blanco, brillante" –como un cisne, como un buey– o, si no, "rápido". Según Pierre Chantraine, "debemos suponer en su origen una noción que expresa a la vez la blancura resplandeciente del relámpago y la velocidad".[12] Puede traducirse *enargés*, según los contextos, como "claro"; si no, como "tangible". Al igual que *enárgeia*, es un término que se vincula a una esfera de experiencia inmediata, como sugiere otro fragmento de Polibio (XX, 12, 8): "Juzgar cosas de oídas no es lo mismo que hacerlo por haber sido testigo

[10] Las páginas que siguen, correspondientes a los parágrafos 3-6, permanecieron sustancialmente sin cambios respecto de la versión originaria (1988). En las notas agregué referencias a estudios publicados posteriormente acerca del tema de la *enárgeia* (muchas son citadas por B. Vouilloux, "La description des œuvres d'art dans le roman français au XIXe siècle", en *La description de l'œuvre d'art. Du modèle classique aux variations contemporaines*, actas del coloquio organizado por O. Bonfait, Roma, 2004, pp. 153-184, en especial, p. 179, n. 13; pero el volumen completo es importante). Me resultaron especialmente útiles: C. Calame, "Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique", en *Études de Lettres*, 4, 1991, pp. 3-20; A. D. Walker, "*Enargeia* and the spectator in Greek Historiography", en *Transactions of the American Philological Association*, 123, 1993, pp. 353-377; P. Galand-Hallyn, *Les yeux de l'éloquence. Poétiques humanistiques de l'évidence*, Orleans, 1995.

[11] Cf. G. M. Rispoli, "*Phantasia* ed *enargeia* negli scoli all'*Iliade*", en *Vichiana*, 13, 1984, pp. 311-339; G. Zanker, "*Enargeia* in the Ancient Criticism of Poetry", en *Rheinisches Museum*, nueva serie, 124, 1981, pp. 296-311, en especial, pp. 304, n. 29 y 310, n. 57.

[12] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, vol. I, París, 1968, p. 104. Cf. también D. Mülder, "Götteranrufungen in Ilias und Odysee", en *Rheinisches Museum*, 79, 1930, pp. 7-34, en especial, p. 29. Tampoco menciona *enargés* C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, París, 1964.

de ellas: hay una gran diferencia. Una convicción fundada sobre el testimonio ocular [*he katá ten enárgeian pistis*] siempre vale más que cualquiera otra".[13] Tanto este tramo como el concerniente a Homero que se citó más arriba se refieren al conocimiento histórico. En ambos, la *enárgeia* es considerada una garantía de veracidad.

El historiador antiguo debía comunicar la verdad de aquello que estaba diciendo. Y para conmover o convencer a sus lectores debía valerse de la *enárgeia*: término técnico que según el autor del tratado *De lo sublime* (XV, 2) designaba la finalidad de los historiadores, diferente de los poetas que procuraban subyugar a su público. En la tradición retórica latina se intentó repetidamente encontrar términos que equivalieran a *enárgeia*. Quintiliano (*Institutio Oratoria* [*Institución oratoria*], IV, 2, 63) propuso *evidentia in narratione*. "La evidencia en la exposición –observó– es, en la medida de mi entendimiento, sí, gran virtud, toda vez que no hace falta decir tanto cuanto en determinado modo poner de manifiesto una verdad."[14] En otro tramo (VI, 2, 32), Quintiliano notó que Cicerón había usado *inlustratio et evidentia* como sinónimos de *enárgeia*, "que parece no tanto decir cuanto mostrar una cosa; por su medio, los afectos seguirán de modo no diferente a si estuviéramos asistiendo al desarrollo mismo de los hechos".[15] En efecto, para Cicerón "*inlustris... oratio*" designaba "la parte del discurso que, por así decir, pone ante

[13] Cf. A. Roveri, *Studi su Polibio...*, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

[14] Marco Fabio Quintiliano, *L'istituzione oratoria*, ed. al cuidado de R. Faranda, Turín, 1968, I, p. 489: "Evidentia in narratione est quidem magna virtus, cum quid veri non dicendum, sed quodammodo etiam ostendendum est".

[15] Cf. *ibid.*, I, p. 719: "Quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur"; y véanse las notas a Quintiliano, *Institution Oratoire*, vol. IV, ed. al cuidado de J. Cousin, París, 1977, libros VI y VII, pp. 194 y 195, acerca de la importancia de la *enárgeia* en el pensamiento histórico griego y romano.

los ojos el hecho".[16] El autor anónimo de la *Rhetorica ad Herennium* usó palabras similares para definir las *demonstratio*: "Es cuando la cosa se expresa con palabras tales que el hecho parece desarrollarse ante nuestros ojos [...] declara la cosa entera y, por así decir, la sitúa ante nuestros ojos".[17]

Demonstratio. Los términos correspondientes a esta palabra en las lenguas europeas modernas –*dimostrazione*, *demonstration*, *démonstration*, y así sucesivamente– ocultan bajo un velo euclídeo su núcleo retórico. *Demonstratio* hacía referencia al gesto del orador que señalaba un objeto invisible, volviéndolo casi palpable –*enargés*– para quien lo oía, gracias al poder casi mágico de sus propias palabras.[18] De modo análogo, el historiador lograba comunicar su propia experiencia –directa, en cuanto testigo, o indirecta– a sus lectores, poniendo ante sus ojos una realidad invisible. *Enárgeia* era un instrumento para comunicar la *autopsía*, vale decir, la visión inmediata, en virtud del estilo.[19]

4. También el autor del famoso tratado *Sobre el estilo* –Demetrio, durante mucho tiempo identificado erróneamente con Demetrio Falereo– dedicó una sección bastante amplia a la *enárgeia*, y la describió como un efecto estilístico que mana de una descripción en la que nada es superfluo. Después de citar una comparación homérica (*Ilíada*, XXI, 257), observó: "Aquí la vividez [*enárgeia*] depende de que se mencionen todas las circunstancias concomitantes y nada se

[16] Cicerón, *Partitiones Oratoriae*, 20: "Haec pars orationis, quae rem constituat paene ante oculos".

[17] *Rhetorica ad Herennium*, IV, 68: "Demonstratio est, cum ita verbis res exprimatur, ut geri negotium et res ante oculos videatur [...] Statuit enim rem totam et prope ponit ante oculos".

[18] Cf. J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (MA), 1975.

[19] Acerca de este concepto, cf. G. Schepens, *L'"autopsie" dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.*, Bruselas, 1980.

omita".[20] Pero más adelante nos sale al paso una definición más amplia, que designa como ejemplos de "vividez" también la cacofonía y los términos onomatopéyicos usados por Homero. Nos hemos alejado, así, de la discusión acerca de los métodos de la historia –que era nuestro punto de partida–, aunque sólo en apariencia. La definición de *enárgeia* como acumulación de detalles echa una luz inesperada sobre la reivindicación, que entre los historiadores griegos es recurrente, de haber registrado todos los acontecimientos, o al menos todos los acontecimientos de importancia.[21] En una sociedad en la que los archivos eran infrecuentes y la cultura oral todavía ocupaba una posición dominante, Homero ofrecía a los historiadores un modelo que era, simultáneamente, estilístico y cognitivo.

En el primer capítulo de *Mimesis*, Erich Auerbach contrapone dos tipos distintos de relato: la riqueza analítica de Homero y la sintética concisión de la Biblia. Por un lado, la importancia del estilo narrativo homérico para que en Grecia naciese un nuevo modo de representar el cuerpo humano y, por el otro, la importancia de la historia como género literario han sido enfatizadas, respectivamente, por Ernst Gombrich y Hermann Strasburger.[22] Este último, uno de los estudiosos

[20] Demetrio, *Dello stile*, prólogo de D. M. Schenkeveld, trad. it. de A. Ascani, Milán, 2002, §§ 209-220, pp. 173-179. Cf. W. R. Roberts, *Demetrius on Style* [1902], Hildesheim, 1969, pp. 209 y ss. Cf. también B. Weinberg, "Translations and Commentaries of Demetrius *On Style* to 1600: A Bibliography", en *Philological Quarterly*, XXX, 4, octubre de 1951, pp. 353-380; D. M. Schenkeveld, *Studies in Demetrius on Style*, Ámsterdam, 1964, p. 61; P. O. Kristeller y F. E. Cranz (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum...*, vol. II, Washington DC, 1971, pp. 27-41 (B. Weinberg); G. Morpurgo-Tagliabue, *Demetrio: dello stile*, Roma, 1980.

[21] Cf. L. Canfora, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari, 1972.

[22] Véanse E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, Londres, 1962, pp. 99 y ss. (trad. it.: *Arte e illusione*, Turín, 1965, pp. 143 y ss.) [trad. esp: *Arte e ilusión*, Barcelona, Debate, 2004]; H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1978 (*Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt/Main*, vol. V, 3, 1966), pp. 78, n. 1 y 79, n. 3.

que con mayor eficacia se detuvieron en las implicaciones teóricas de la *enárgeia*, observó que el término adoptó un significado más técnico en la era helenística, cuando historiadores como Duris de Samos y su seguidor Filarco crearon un nuevo tipo de historiografía, que se inspiraba en los poetas trágicos y apuntaba a efectos de tipo mimético.[23]

5. Hasta aquí, la *enárgeia* se fue configurando como una noción situada en el límite entre historiografía y retórica. Sin embargo, a este ámbito semántico debemos agregar la pintura. Ante nosotros, una metáfora tomada de un diálogo de Platón, *El político*: "Nuestro discurso, precisamente en cuanto representación de una figura viva, da la sensación de haber reproducido bastante bien los rasgos exteriores, sin todavía haber logrado, por lo demás, ese relieve [*enárgeia*] que se obtiene con los pigmentos y con la mezcla de colores".[24]

[23] Cf. H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung...*, *op. cit.* Desde una perspectiva más limitada, cf. E. Burck, *Die Erzählungskunst des T. Livius*, Berlín, 1934; G. Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim/Glan, 1956, pp. 130 y ss. *Enárgeia* es mencionada en J. Martin, *Antike Rhetorik*, Múnich, 1974, pp. 252 y 253, 288 y 289. Un análisis más amplio en H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Múnich, 1960, §§ 810-819 [trad. esp: *Manual de retórica literaria*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1966-1969]; y cf. P. Galand, "L'"enargeia' chez Politien", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLIX, 1, 1987, pp. 25-53 (ambos son muy útiles, aunque no se ocupan de la relación con la historiografía). Acerca de las implicaciones filosóficas de *enárgeia*, cf. A. A. Long, "Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies, London*, 18, 1971, pp. 114-133. En cuanto a Duris, además de H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung...*, *op. cit.*, véanse las discusiones entre los ya citados G. Schepens, "*Emphasis...*", *op. cit.*, y K. Sachs, *Polybius...*, *op. cit.*, pp. 149 y ss. Otra bibliografía en J. R. Morgan, "Make-Believe and Make Believe: The Fictionality of the Greek Novels", en C. Gill y T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Austin (TX), 1993, pp. 175-229, en especial, p. 184, n. 15.

[24] Platón, *Politico*, trad. it. de E. Martini, en *Tutte le opere*, ed. al cuidado de G. Pugliese Carratelli, Florencia, 1974, p. 296 [trad. esp.: *Critón. El político*, Madrid, Alianza, 2008].

Estas implicaciones de *enárgeia* surgen plenamente, a muchos siglos de distancia, en una trama de las *Imágenes* de Filóstrato el Joven, célebre recopilación de descripciones (*ekphraseis*) de obras de arte, presumiblemente imaginarias. En la descripción de una pintura que representaba el escudo de Pirro –inspirada en la del escudo de Aquiles que consta en la *Ilíada*, modelo de este género literario–, se lee este pasaje:

> Y si observaras también los rebaños de bueyes que se encaminan a pastar, seguidos por los pastores, acaso no te maravillaría el color, aunque todos estén hechos de oro y estaño. Pero que casi los oigas mugir, pintados como están, y que te parezca oír el estrépito del río, a lo largo del cual están los bueyes, ¿no es acaso el colmo de la vividez [*enárgeia*]?[25]

Podría compararse esta pregunta retórica con el gesto de un orador: una *demonstratio* que se propone señalar un objeto invisible, vuelto vívido y casi tangible por la potencia de la *ékphrasis*. Llegados a este punto, podemos comprender por qué en su breve tratado *Sobre la fama de los atenienses* Plutarco comparó (347a) una pintura de Eufranor que representaba la batalla de Mantinea con la descripción que de esa misma batalla aporta Tucídides. Plutarco elogió la "vivacidad pictórica [*graphiké enárgeia*]" de Tucídides; más tarde, esclareció las implicaciones teóricas de esa comparación:

> Con todo, es cierto que Simónides define la pintura como poesía muda y la poesía como pintura que habla: de hecho, aquellas acciones que los pintores representan como si estuvieran sucediendo, los relatos las exponen y describen ya acontecidas. Sin embargo, si esos mismos temas los pintores

[25] Filóstrato el Joven, *Immagini*, 10 (utilicé, con leves modificaciones, la traducción de V. Lancetti, *Le opere dei due Filostrati*, vol. II, Milán, 1831) [trad. esp. *Imágenes. Descripciones*, Madrid, Siruela, 1993].

> los representan con los colores y el dibujo mientras los escritores los exponen con nombres y palabras, difieren en el material y en la técnica de la imitación, pero ambos se proponen un solo fin; y el historiador de mayor valía es aquel que hace su narración describiendo los sentimientos y delineando el carácter de los personajes como si de una pintura se tratase. Así, Tucídides con su prosa siempre se esfuerza por obtener esta eficacia expresiva, ambicionando ardientemente hacer del oyente un espectador y volver vivas para quien lee las emocionantes y conmovedoras alternativas a que los testigos oculares asistían.[26]

6. Tal como hacía Plutarco, algunos de los estudiosos más autorizados de la historiografía griega y romana reconocieron en la *ékphrasis* la finalidad de los relatos históricos. La *ékphrasis* –escribe Hermann Strasburger– era una noción que abarcaba un ámbito muy amplio, en el cual quedaban englobadas escenas de batallas llenas de *pathos*, la peste de Atenas de que habla Tucídides, descripciones de tenor geográfico o etnográfico (*ekphraseis tu topu*).[27] Si la *enárgeia* era la finalidad de la *ékphrasis*, la verdad era el efecto de la *enárgeia*.[28] Podemos imaginar una secuencia de este tipo: relato histórico-descripción-vividez-verdad. La diferencia entre nuestro concepto de historia y el propio de los antiguos podría resumirse de este modo: para los griegos y los romanos, la verdad histórica se fundaba sobre la *evidentia* (el equiva-

[26] Plutarco, *La gloria di Atene*, ed. al cuidado de I. Gallo y M. Mocci, Nápoles, 1992, p. 51.

[27] Cf. H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung...*, *op. cit.*, pp. 80 y 87, n. 3. Calame sostiene que la relación entre la *ékphrasis* y la descripción era marginal; con todo, la *ékphrasis* en sentido lato incluía las exposiciones detalladas (cf. "Quand dire...", *op. cit.*, pp. 5, 13 y 14).

[28] Sobre la presencia de estos conceptos en las discusiones estéticas contemporáneas presta testimonio M. Krieger, *Ekphrasis. The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore, 1992 (acerca de *enárgeia*, véanse pp. 67-112).

lente latino de *enárgeia* propuesto por Quintiliano); para nosotros, sobre los documentos (en inglés, *evidence*).[29]

Ello no consiste en una simplificación excesiva. En un tramo de la *Institutio Oratoria* (IV, 2, 64-65), Quintiliano observaba que algunos habían protestado contra el uso de la *evidentia in narratione* "porque, según ellos, en determinadas causas la verdad debe velarse. Lo cual es ridículo: quien quiere velarla expone lo falso en vez de lo verdadero, y de este modo debe sudar la gota gorda para que las cosas más evidentes parezcan tales".[30] Esta desprejuiciada descripción del comportamiento de los abogados podría haberse extendido a los historiadores, dado el muy estrecho vínculo entre historia y retórica. El criterio definitivo de verdad no coincidía con las reacciones del público. No obstante, se consideraba que la verdad era fundamentalmente un problema de persuasión, ligado sólo de manera marginal a un control objetivo de los hechos.

7. Los historiadores que, del siglo XVI en adelante, se consideraron herederos de Heródoto, Tucídides y Livio habrían dado por descontada esta conclusión. La fractura surgió luego. Recién en la segunda mitad del siglo XVII hubo quien empezó a analizar sistemáticamente las diferencias entre fuentes primarias y fuentes secundarias. En su célebre ensayo "Storia antica e antiquaria", Arnaldo Momigliano demostró que ese aporte decisivo al método histórico provino de anticuarios que usaban testimonios no literarios para reconstruir hechos ligados a la religión, a las instituciones políticas o administra-

[29] Esa misma contraposición fue sugerida, de manera independiente, por T. P. Wiseman, "Lying Historians: Seven Types of Mendacity", en C. Gill y T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction...*, *op. cit.*, pp. 122-146, en especial, pp. 145 y 146.

[30] "Quia in quibusdam causis obscuranda veritas esset. Quod est ridiculum; nam qui obscurare vult, narrat falsa pro veris, et in iis quae narrat debet laborare ut videantur quam evidentissima" (Quintiliano, *L'istituzione*, *op. cit.*, I, p. 489; traducción levemente modificada).

tivas, a la economía: ámbitos no tocados por la historiografía, cuya tendencia la orientaba hacia la historia política y militar, y hacia el presente. Frente a la crítica corrosiva, a veces empujada hasta la paradoja, que escépticos como La Mothe Le Vayer alzaban contra los historiadores griegos y romanos, los anticuarios objetaron que medallas, monedas, estatuas, inscripciones ofrecían una masa de material documentario tanto más sólido, y tanto más atendible, que las fuentes narrativas corrompidas por errores, supersticiones o mentiras. La historiografía moderna nació de la convergencia –que por primera vez se concretó en la obra de Edward Gibbon– entre dos tradiciones intelectuales distintas: la *histoire philosophique* al uso de Voltaire y la indagación anticuaria.[31]

8. Sin embargo, la trayectoria vigorosamente delineada por Momigliano debe antedatarse un siglo. Al promediar el siglo XVI, tanto la crisis escéptica como su superación en el campo de la anticuaria habían sido formuladas lúcidamente por un filólogo-anticuario de gran ingenio, Francesco Robortello, originario de Udine. En nuestros días, se lo conoce en especial por su escrito pionero acerca de la *emmendatio* de textos antiguos (1557), que fue amplia y adecuadamente discutido.[32] Las pocas y sumamente densas páginas sobre la histo-

[31] A. Momigliano, "Ancient History and the Antiquarian", en *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 19, 1950 (trad. it.: "Storia antica e antiquaria", en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984). Pero véase también su "The Rise of Antiquarian Research", en R. Di Donato (ed.), *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley y Los Ángeles, 1990 (Sather Lectures, 1961-1962), cap. 3, pp. 54-79 (trad. it.: *Le radici classiche della storiografia moderna*, Florencia, 1992, con el agregado de una nueva introducción del compilador, pp. 59-83).

[32] F. Robortello, *De convenientia supputationis Livianae Ann. cum marmoribus Rom. quae in Capitolio sunt. Eiusdem de arte, sive ratione corrigendi veteres authores, disputatio. Eiusdem Emendationum libri duo*, Patavii (Pavía), 1557. Cf. A. Carlini, *L'attività filologica di Francesco Robortello*, Udine, 1967 (*Atti dell'Accademia di Udine*, vol. VII, séptima serie, 1966-1969, pp.

ria (*De historica facultate disputatio*, 1548) corrieron distinta suerte. A su buen éxito durante el *Cinquecento*, reconfirmado por su inclusión póstuma en la primera compilación de escritos respecto del método histórico (*Artis historicae penus*, 1579 [Compilación de escritos sobre el método histórico]), siguió, en una época más cercana a nosotros, una lectura a menudo distraída y superficial.[33]

De la originalidad de esas páginas, Robortello tenía plena conciencia. Su edad apenas superaba los 30 años, enseñaba en el Studio di Pisa, era amigo del gran filólogo Pier Vettori. Con el tono agresivo que le era característico de-

---

53-84); E. J. Kenney, *The Classical Text*, Berkeley, 1974, pp. 29-36 (al cual acaso aludiera S. Timpanaro cuando observaba que el escrito de Robortello "merece ser recordado sin severidad anacronista"; *La genesi del metodo del Lachmann* [1963], Turín, 2003, p. 13, n. 1). Acerca de la biografía, siempre es útil G. G. Liruti, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati del Friuli*, vol. III, Venecia, 1762, pp. 413-483; pero la denuncia de Celio Secondo Curione como herético de parte de Robortello habrá de controlarse posteriormente, también a la luz de lo afirmado en la nota siguiente.

[33] F. Robortello, *De historia facultate, disputatio. Eiusdem Laconici, seu sudationis explicatio. Eiusdem de nominibus Romanorum. Eiusdem de rhetorica facultate. Eiusdem explicatio in Catulli Epithalamium...*, Florentiae (Florencia), 1548. La *Disputatio* fue reeditada por el polaco Stanislao Ilovius, discípulo de Curione, en dos volúmenes a su cuidado: cf. Dionisio de Halicarnaso, *Nonnulla opuscula...*, "ex officina Roberti Stephani", Lutetiae (París), 1556, pp. 42-62 –le sigue una carta a Curione–; Demetrio Falereo, *De elocutione liber*, "per Ioannem Oporinum", Basileae (Basilea), 1557, pp. 226-246. Esta última compilación incluye un escrito de Ilovius que desde su título calca el de Robortello (*De historica facultate libellus*, *op. cit.*, pp. 215-226). Al modo en que las ideas de Robortello fueron retomadas por Francesco Patrizi, que lo definía como "maestro" (*Della historia, dieci dialoghi*, Venecia, 1560, c. 6r), cuento con volver en otra oportunidad. Tanto Robortello como Patrizi están presentes en la compilación *Artis historicae penus*, ed. al cuidado de J. Wolff, Pietro Perna, Basileae (Basilea),1579. La importancia de la *Disputatio* de Robortello y la deuda de Speroni y Patrizi con él pasaron inadvertidas para G. Spini, "I trattatisti dell'arte storica nella Controriforma italiana", en *Contributi alla storia del Concilio di Trento*, 1, *Quaderni di Belfagor*, 1948, pp. 109-136 (véase además n. 47). Mucho mejor, aunque en parte condicionado por el ensayo anterior, G. Cotroneo, *I trattatisti dell'"ars historica"*, Nápoles, 1971, pp. 121-168 (acerca de Robortello).

claró, en su dedicatoria a Lelio Torelli (el jurista filólogo que algunos años más tarde publicaría la primera edición del célebre manuscrito florentino de las *Pandectas*), haberse propuesto una meta absolutamente nueva: sacar a la luz el arte y el método latentes en la escritura de la historia.

La finalidad del historiador –afirma Robortello al principio– es el relato, aunque inmediatamente después aclara que historiador es aquel que "relata y explica". Sigue una aclaración adicional: el historiador explica "las acciones que los hombres mismos efectúan" (*quas ipsi homines gerunt*). No inventa, sino que explica (*non est effictor rerum, sed explanator*). La historia es distinta a la poesía, y acaso –al proponer ejemplos de lo que es justo e injusto– superior a la filosofía. La importancia de esta última afirmación surge algunas páginas después, cuando Robortello refiere la crítica, que considera por entero inédita, formulada por Sexto Empírico, "autor griego que expuso todas las ideas de los pirronistas". A ello sigue una larga cita, traducida al latín pero entremezclada con frases y términos griegos, del tratado *Adversus mathematicos* [*Contra los matemáticos*, o bien *Contra los profesores*], de Sexto Empírico (I, 252-260): el filósofo helenístico que constituye la fuente principal, y en ciertos aspectos única, acerca del escepticismo griego.

El orgullo de Robortello al insistir en lo novedoso de su cita era justificado. En ese momento, Sexto Empírico todavía era casi sólo un nombre. Ingresaría, triunfante, en la filosofía europea en 1562, momento en que Henri Estienne tradujo al latín los *Esbozos pirrónicos*.[34] Previamente, como ya se señaló, Sexto Empírico había tenido un solo lector

[34] *Sexti philosophi Pyrrhonianum hipotipωseon libri III... latine nunc primum editi, interprete Herico Stefano*, Parisiis (París), 1562. Acerca de todo esto, cf. R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, edición revisada y aumentada, Oxford, 2003, en especial, pp. 17 y ss. Véanse también, A. Seifert, *Cognitio historica*, Berlín, 1976, pp. 17 y 18; L. Floridi, *Sextus Empiricus: The Transmission of Pyrrhonism*, Oxford, 2002, p. 31.

moderno, Gian Francesco Pico, autor de un *Examen vanitatis doctrinae gentium* [Examen de la vacuidad de la doctrina pagana]: virulenta crítica realizada en nombre del cristianismo intransigente de Savonarola, a quien seguía. En esta amplísima obra, que tomaba como base los escritos de Sexto Empírico, también aparecen las páginas utilizadas casi treinta años después por Robortello.[35] Pero acaso éste no las haya visto; y, aunque las haya visto, consultó sin embargo el texto griego, probablemente en el ms. Laur. 85, 11, datado en 1465, que contiene dos obras de Sexto, los *Esbozos pirrónicos* y *Adversus mathematicos*.[36]

La segunda parte de esta última obra se refiere a los gramáticos. Algunos de ellos, entre los cuales se cuenta el famoso Dionisio Tracio, habían sostenido que la gramática tiene una parte histórica.[37] Sexto Empírico objetó que la historia no tiene método: no es una *tekhne* (en latín, *ars*), sino una mera acumulación de hechos, irrelevantes, inciertos y quiméricos. Robortello intentó demostrar, en contra de él, la existencia de una "*ars storica*", expresión polémica que debía inspirar el título de una antología como *Artis historicae penus*, concebida a modo de respuesta –igualmente polémica– a la expansión del escepticismo con relación a la historiografía.[38]

Robortello empieza su argumentación afirmando que el elemento metódico de la historia se identifica con la retórica. No obstante, concede, es cierto que los antiguos –tal como

[35] G. F. Pico, *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis Christiane disciplinae, distinctum in libros sex*, impressit Mirandulae Joannes Maciochius Bundenus, c. LXXXII r (libro III, cap. 3: "Quid sceptici contra grammaticam soleant disputare: ubi et quaepiam ex aliis auctoribus"). Véase C. B. Schmitt, *Gian Francesco Pico della Mirandola (1460-1533) and His Critique of Aristotle*, La Haya, 1967, p. 49.

[36] H. Mutschmann, "Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus", en *Rheinisches Museum*, nueva serie, LXIV, 1909, pp. 244-283.

[37] Al respecto, véase más adelante el capítulo III.

[38] La primera edición del *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico apareció en 1569; *Artis historicae penus* es de diez años más tarde.

recuerda Cicerón en *De Oratore* [*Diálogos del orador*], II– escribían anales completamente desprovistos de método, inmunes a preocupaciones retóricas. Pero si se inventan (*effingantur*) discursos y comportamientos verosímiles y apropiados, como hace Tucídides, claramente se percibe que la retórica es la madre de la historia.

La posición de Robortello fue identificada con esta respuesta, que de por sí nada tenía de particularmente original.[39] No se percibió que la insistencia en la capacidad de inventar (*effingere*) discursos contradecía la afirmación previa acerca del historiador que no inventa, sino que explica (*non est effictor rerum, sed explanator*). Pero sobre todo no se notó que, inmediatamente después, el escrito de Robortello sigue un cauce diferente.

Lo que el historiador toma en consideración son las acciones, públicas y privadas, y por ende ineludiblemente los nombres de quienes las efectuaron. Según afirma Robortello, éste es el elemento particular ("aquello que Alcibíades hizo o padeció") que Aristóteles había detectado en la historia, contraponiéndolo a la universalidad de la poesía. Por detrás de esa afirmación está el trabajo de Robortello en dos libros publicados en ese mismo año de 1548: el comentario a la *Poética* de Aristóteles y la obra erudita *De nominibus Romanorum* [Sobre los nombres de los romanos]. El nombre –vale decir, el dato que es la espina dorsal del género analístico– arrastra consigo una reflexión acerca del orden de la narración histórica. En el elogio que Aristóteles hace a Homero por haber comenzado sus propios relatos *in medias res*, Robortello lee una invitación

[39] Véase, por ejemplo, E. Kessler, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschereibung*, Múnich, 1971 (superficial). Completamente descaminado, J. Jehasse, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, París, 2002, p. 101, que atribuye a Robortello un "subjectivisme radical" que excluye la posibilidad de corroborar aun las verdades de hecho.

implícita a que los historiadores sigan en cambio el orden cronológico, para relatar "una larga serie de años". Por cierta que fuera la hipótesis de un reinicio cíclico formulada por algunos filósofos –observa Robortello–, los historiadores deben sin embargo proponerse relatar la historia empezando por aquellos toscos, agrestes inicios de la especie humana que los poetas describieron: "Pero si el historiador debe volverse hacia esa larguísima serie de años, resulta evidente que su competencia debe abrazar toda la Antigüedad: todo cuanto es pertinente a las costumbres, el modo de sustentarse, la fundación de las ciudades, las migraciones de los pueblos".

Por tanto, para Robortello, la historia es sinónimo de estudio anticuario, aunque sea muy distinta al amontonamiento de hechos insignificantes ridiculizado por Sexto Empírico. Y así prosigue:

> Válganos de ejemplo Tucídides, que en el libro sexto explica en manera asaz detallada y verídica las antigüedades de las ciudades y de los pobladores de Sicilia entera. Y debido a que para conocer estas antigüedades son sumamente útiles tanto los restos de edificios vetustos cuanto los epígrafes grabados en el mármol, en el oro, en el bronce y en la plata, es indispensable que también se los tenga en cuenta. Una vez más Tucídides –¿y acaso hace falta buscar una autoridad distinta a la de un historiador tan ilustre?– demuestra [*probat*], sobre la base de un epígrafe cincelado en un mármol colocado en la Acrópolis para que sirva de admonición a la posteridad, algo que muchos habían negado, a saber: que aquel se refería a Hipias, tirano de Atenas, que había tenido cinco hijos.[40]

[40] "Thucydides nobis exemplo sit, qui libro sexto omnem antiquitatem urbium, ac populorum Siciliae diligentissime ac verissime explicit. Et quoniam ad hanc antiquitatem cognoscendum multum nos iuvant vetustorum aedificiorum reliquiae, atque aut marmoribus, aut auro, aere, et argento in-

Con visión certera, Robortello elegía en la obra de Tucídides una página (VI, 54-55) que aportaba a su exposición: ese razonamiento transformaba un epígrafe fragmentario en una prueba. A ello seguía una invitación a ampliar el marco de la indagación. La historia, parte integrante de la retórica, debe abarcar todo aquello de lo que se ocupa la retórica: las formas políticas, la elección de los magistrados, el funcionamiento de los tribunales, el arte militar. La historia debe describir "los ríos, los lagos, los pantanos, las montañas, las llanuras, los enclaves de las ciudades". Ésa es una alusión a Luciano, explícitamente mencionado al final del escrito: "El óptimo autor de historia debe poseer los dos siguientes requisitos principales: inteligencia política y capacidad expresiva".[41]

Las de Robortello no eran exhortaciones abstractas. Durante su actividad de filólogo-anticuario enmendó una serie de pasajes de Livio tomando como base epígrafes: un capítulo de la prolongada, ponzoñosa polémica que lo opuso a Carlo Sigonio.[42] Tácitamente soslayó, en cambio, el grandioso proyecto esbozado en la *Disputatio*: combinar historia política y anticuaria.

9. Las páginas de Robortello bullían de ideas y contradicciones. La historia era defendida de la acusación de falta de método que había formulado Sexto Empírico desde una perspectiva retórica: pero no quedaba en claro qué entendía

---

cisae literae haec quoque teneat oportet. Idem Thucydides (quid enim opus est ab huius tanti praeclari historici authoritate discedere?) ex inscriptione marmoris, quod in arce fuerat positum, ut posteris esset monimentum, probat, quod multi aliter recensebant: Hippiam Atheniensium fuisse tyrannum, et liberos quinque suscepisse."

[41] Luciano, *Come si debe scrivere la storia*, ed. de F. Montanari y A. Barabino, Milán, 2002, §§ 19 y 34.

[42] Cf. F. Robortello, *Emendationum libri duo* (en la compilación *De convenientia...*, *op. cit.*), cc. 34v-37r; véanse c. 22v, etc. Una pormenorizada reconstrucción de la polémica en W. McCuaig, *Carlo Sigonio. The Changing World of the Late Renaissence*, Princeton, 1989, pp. 28 y ss.; pp. 43 y ss.

Robortello por "retórica". En un primer momento, él identificaba ese término con los discursos ficticios de Tucídides; en un segundo momento, con el desciframiento, también ejemplificado por Tucídides, de testimonios no literarios, según los lineamientos de la anticuaria. Ambas acepciones de retórica no eran necesariamente incompatibles: en la *Retórica* de Aristóteles, las pruebas tenían una importancia muy grande.[43] Pero Robortello parece vacilante acerca de este punto. Después de rechazar, haciéndose eco de Cicerón, los anales a causa de su tosquedad estilística, Robortello volvía a presentarlos, de soslayo, como marco cronológico de una historia anticuaria que habría de tomar como punto inicial la más remota Antigüedad. Esa restitución de los anales, propuesta de modo vacilante, encontró un desarrollo imprevisible en el ámbito paduano, que en otra época había sido teatro de la polémica entre Robortello y Sigonio.

Según una definición tradicional, los anales se configuraban como una suerte de género intermedio entre historia y anticuaria.[44] El gramático Verrio Flaco, citado por Aulo Gelio (*Noctes Atticae* [*Noches áticas*], v, 18), afirmaba: "La diferencia entre 'historia' y 'anales' reside, según algunos, en que –así sean una y los otros una narración de acontecimientos efectuados– la historia lo es estrictamente de hechos en cuyo desenvolvimiento tomó parte el narrador".[45] Esa distinción –a cuyo respecto Flaco tenía dudas– cobró

[43] Discutí este tema en *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, 2000. Cotroneo (*I trattatisti...*, *op. cit.*) insiste en la dimensión aristotélica y retórica de la *Disputatio*, aunque no capta el nexo entre retórica y prueba.

[44] No pude acceder a G. Lloyd, "Annalen, Geschichten, Mythen", en M. Teich y A. Müller (eds.), *Historia Magistra Vitae?*, en *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, XVI, 2, 2005, pp. 27-47.

[45] "'Historiam' ab 'annalibus' quidam differre eo putant, quod, cum utrumque sit rerum gestarum narratio, earum tamen proprie rerum sit 'historia' quibus rebus gerendis intrefuerit is qui narret" (trad. it.: Aulo Gelio, *Le notti attiche*, I, ed. al cuidado de G. Bernardi-Perini, Turín, 1992, p. 523) [trad. esp. *Noches áticas*, México, UNAM, 2002].

resonancias varios siglos después en la gran obra enciclopédica de Isidoro de Sevilla (*Etymologiae*, I, 44): "La diferencia existente entre historia y anales reside en que la historia concierne a épocas que hemos podido ver, mientras que los anales conciernen a años que nuestra era no conoció".[46] Desde luego, se tomaba en consideración la historia como un género mucho más complejo que los anales. Como escribió Gelio, reposando sobre la autoridad de Sempronio Aselión, la historia mostraba no sólo aquello que había sucedido, sino también "con qué intención y por qué motivo [quo consilio quaque ratione]" había sucedido.

Deben tenerse presentes estas definiciones para evaluar las implicaciones polémicas de la tesis propuesta por Sperone Speroni (1500-1588) en su *Dialogo della Istoria* [Diálogo de la Historia]: un escrito incompleto en el que trabajó intensamente hasta su muerte.[47] El diálogo, en dos partes,

[46] "Historia est eorum temporum quae vidimus, annales vero sunt eorum annorum quos aetas nostra non vidit" (trad. it.: *Etimologie o origini*, vol. I, ed. al cuidado de A. Vilastro Canale, Turín, 2004, p. 183) [trad. esp.: *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004].

[47] Cf. S. Speroni degli Alvarotti, *Dialogo della Istoria*, en *Opere... tratte de' mss. originali*, vol. II, Venecia, 1740, pp. 210-328. Los responsables de la edición, Natale delle Laste y Marco Forcellini, definieron como "monstruosa" una edición previa (*Dialoghi*, Venecia, Meietti, 1596, pp. 361-502; el pasaje es citado en M. Pozzi [ed.], *Trattatisti del Cinquecento*, vol. I, Milán y Nápoles, 1978, p. 503). En realidad, como observó J.-L. Fournel ("Il *Dialogo della Istoria*: dall'oratore al religioso", en *Sperone Speroni*, *Filologia Veneta*, II, 1989, pp. 139-167; en especial, pp. 150 y 151), la primera parte del diálogo impresa por Meietti en 1596 sobre la base de un manuscrito ya inhallable reproduce una redacción anterior bastante distinta. (Posteriormente, Fournel se refirió, con cautela a mi parecer injustificada, a una anterioridad probable antes que segura: *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de parole et règles de l'écriture*, Marburgo, 1990, p. 235.) Esta cronología relativa es corroborada por la serie de apuntes al final de la primera parte (*Dialoghi*, *op. cit.*, pp. 411 y 412), luego desarrollados en la redacción sucesiva, es decir, la última: en *Opere...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 250 y ss. Las cartas que Alvise Mocenigo escribió a Speroni entre el 27 de agosto de 1585 y el 11 de octubre de 1587 (también en *Opere...*, *op. cit.*, vol. V, pp. 378-381) para informarle el

consiste en una discusión, que se imagina desarrollada en Roma, entre el erudito Paolo Manuzio, hijo del famoso impresor veneciano; Silvio Antoniano, desde 1568 secretario del colegio cardenalicio, y el paduano Girolamo Zabarella.[48] En la primera parte, Zabarella refiere el contenido de un *libretto* inédito (hoy inhallable) de Pomponazzi acerca de la historia. No consistía en una "obra integral y distinguida, cual son las demás por aquel autor publicadas, sino antes bien comentario".[49] Pomponazzi había dado ese *libretto* a un discípulo, quien en ese entonces tenía 21 o 22 años, para que lo transcribiese; éste, que seguía viviendo en Padua, "anciano de más de 86 años", había regalado su copia a Zabarella. El discípulo era, por supuesto, el propio Speroni, y el *libretto* de Pomponazzi habrá sido escrito en 1520 o 1521.[50]

---

estado de la transcripción del *Dialogo della Istoria* se refieren a la penúltima redacción, como deja ver el tramo luego suprimido en que el antiguo discípulo de Pomponazzi –esto es, el propio Speroni, nacido en 1500– es descrito como "un viejo de más de 86 años" (p. 373). Entre octubre de 1587 y el 2 de junio de 1588, fecha de su muerte, Speroni encontró la fuerza para trabajar en una nueva redacción de la primera parte del *Dialogo*. Este último, erróneamente datado en 1542, fue presentado como el inspirador de la *Disputatio* acerca de la historia, escrita por "otro de los pesos pesados de la pedantería del *Cinquecento*, Francesco Robortello" (G. Spini, "I trattatisti dell'arte storica...", *op. cit.*, pp. 113 y 114). Una cuota de pedantería habría permitido restablecer la cronología de ambas obras, y su relación.

[48] Acerca de estos personajes, véase la nota preliminar de M. Pozzi a la edición de la segunda parte del *Dialogo della Istoria* en *Trattatisti del Cinquecento*, *op. cit.*, pp. 725-727.

[49] S. Speroni, *Opere...*, *op. cit.*, vol. II, p. 222. Este testimonio no atrajo la curiosidad de los estudiosos –desde Bruno Nardi hasta Paul Oskar Kristeller– que trabajaron sobre la obra de Pomponazzi. Que el *libretto* es hoy inhallable está confirmado por A. Daniele, "Sperone Speroni, Bernardino Tomitano e l'Accademia degli Infiammati di Padova", en *Sperone Speroni...*, *op. cit.*, p. 16.

[50] Cf. S. Speroni, *Dialoghi*, ed. de 1596, *op. cit.*, p. 373. El pasaje no figura en la edición de las *Opere*, lo cual no impidió a Fournel ("Il *Dialogo della Istoria*, dall'oratore al religioso", *op. cit.*, p. 163) reconocer la identidad del antiguo discípulo.

La tesis de Peretto (así se llamaba familiarmente a Pomponazzi) era simple. Invirtiendo el juicio despreciativo que se remontaba a Cicerón, Peretto afirmaba que, si bien estilísticamente burdos, los anales valían más que la historia, de la cual son el fundamento. En la penúltima redacción de la primera parte del *Dialogo della Istoria*, Speroni dio amplio espacio, por medio de las palabras de Girolamo Zabarella, a las argumentaciones de su antiguo maestro. Pese a que los "anales no existen en el mundo si no por porciones, como las estatuas de los ciudadanos, y arcos y templos de la ciudad" –observó Zabarella–, "si se los conoce bien y se medita al respecto para enseñarlos parece que nada de ellos se ha perdido". Los relatos [*narrazioni*] incluidos en los anales

> son a juicio de mi *libretto* los más fieles, más útiles tanto como más honrados [...] que labrar pueda la mano humana. Digo la mano, y no la industria, o el ingenio, para dar a entender que son tan sencillos sus hechos, y claros y francos, que casi antes fueron escritos, que proferidos o pensados.[51]

Sencillos, puros, claros, francos: por intermedio de Zabarella, su portavoz, Speroni expresaba una abierta hostilidad hacia la retórica y sus ornatos. En otro escrito, el *Dialogo secondo sopra Virgilio* [Segundo diálogo sobre Virgilio], Speroni atribuía una intolerancia análoga al filósofo aristotélico Pietro Trapolino (Trapolin). Después de afirmar que es "historia por naturaleza propia la *Eneida*, pero tiene bastante de poesía", Trapolin explicaba que "las décadas de

[51] ["A ben conoscerli et ragionarne per insegnarli par che niente ne sia perduto"; "sono al giudicio del mio libretto le più fedeli, et più utili et più honorate (...) che notar possa la mano umana. Dico la mano, et non la industria, o l'ingegno, a significare tanto esser semplici i fatti loro, et puri, et chiari et aperti, che prima quasi fussero scritti, che proferiti o pensati".] S. Speroni, *Dialoghi*, ed. de 1596, *op. cit.*, pp. 386 y 392.

Tito Livio son, por cierto, historias, aunque por las muchas alocuciones que en su interior las inflan, desdichadamente tengan un dejo de retórica y de sus causas".[52] En esa estocada directa del paduano Speroni contra la gloria ciudadana por intermedio del paduano Trapolino, maestro y luego colega de Pomponazzi, reconocemos una vez más la tesis de la superioridad de los anales expuesta en el *libretto* de este último.[53]

Sin embargo, otros tramos de los escritos de Speroni prestan testimonio de una actitud más flexible.[54] En el *Dialogo della Istoria*, Silvio Antoniano interviene en la discusión acerca de la licitud de incluir discursos ficticios en una obra de historia, proponiendo una solución de compromiso. Hay que conceder al buen historiador,

> para procurar solaz a los lectores, adornar la verdad con algún añadido: sin diferir de cómo en los talleres de los palacios hacia el frente se adorna el mármol con taraceas y el interior con pinturas; obras ambas que no son trabajo de aquel que hace de maestro de obras, sino de pintor y escultor.[55]

[52] ["Le deche di Tito Livio son certo historia, non ostante che per le molte orazioni che vi sono entro a gonfiarla, pur troppo sentano della rettorica e delle sue cause."] S. Speroni, *Opere...*, *op. cit.*, vol. II, p. 201. El diálogo fue impreso por primera vez en los *Dialoghi* póstumos de 1596. La afirmación atribuida a Trapolino retomaba en forma más agresiva un tramo en que Julio César Escalígero definía a Livio como poeta por haber insertado, al igual que Tucídides, arengas completamente inventadas; cf. Julio César Escalígero, *Poetices libri septem*, Genevae (Ginebra), 1561, p. 5.

[53] Acerca de Trapolino, véanse B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965, pp. 104-121; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Turín, 1966, pp. 564 y 565.

[54] Cf. M. Pozzi, "Sperone Speroni e il genere epidittico", en *Sperone Speroni...*, *op. cit.*, pp. 55-88.

[55] ["Per dilettare i lettori, l'ornare il vero d'alcuna aggiunta: non altrimenti che nelle fabbriche de' palagi verso la strada si adorni il marmoro con intagli e quel di dentro con dipinture; le quai due opre non son lavoro di lui che mura, ma di pittore e di statuario."] S. Speroni, *Opere...*, *op. cit.*, vol. II, p. 319.

Discursos ficticios de jefes de ejércitos o de conjuras son aceptables en cuanto ornamentos, pero con una salvedad: que se los señale como discursos directos. Si en vez de ello el historiador

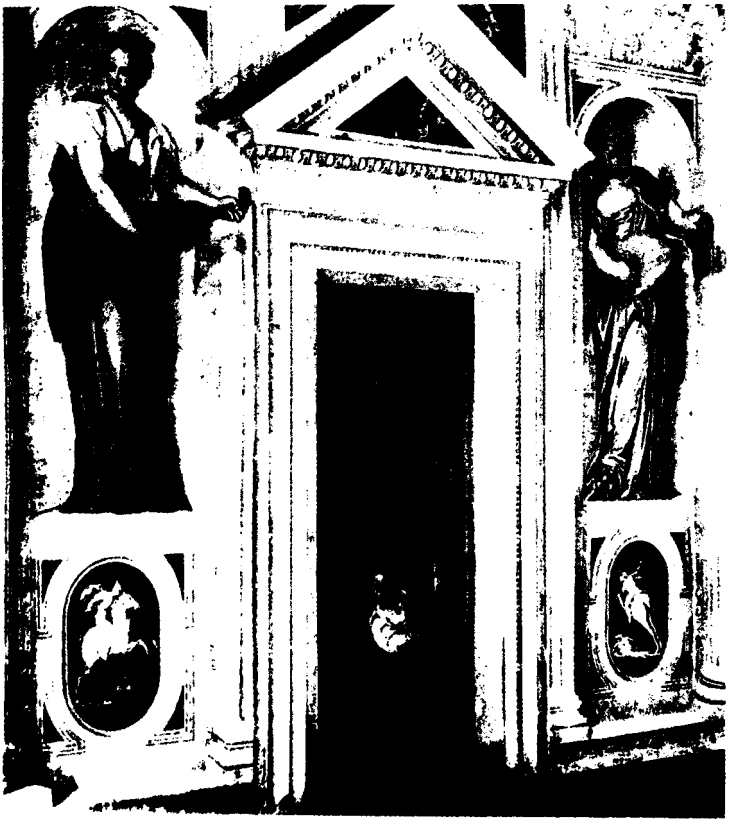
> lo hace en su nombre con una oblicua narración, parece afirmar por cosa experimentada, tal como porción de historia, aquello que no sabe, debido a que no estuvo presente, y mostrar en ese punto como aquellos que hubieron de hacer otra cosa que hilvanar palabrillas, para referirlas a quien las escribiera.[56]

Al comparar las oraciones de los historiadores con las pinturas que adornan los palacios, Speroni habrá pensado tal vez en los frescos pintados veinte años antes por Paolo Veronese para Villa Barbaro, construida en Maser por Palladio. Frente a las imágenes de Veronese, las cuales por un momento engañan los ojos del espectador con su espléndida, ilusoria evidencia, Speroni habría podido evocar la *enárgeia*, la vividez de la retórica antigua (véase ilustración 1). Pero con respecto a las obras de historia, la indulgencia de Speroni hacia los ornatos tenía límites muy precisos. Un engaño durable, un discurso indirecto que se hiciera pasar por auténtico, violaría el deber del historiador para con la verdad.

Esa actitud nada tolerante se condecía con las ideas propugnadas por Pomponazzi en la memorable discusión con el humanista griego Lascaris que se lee en otro escrito de Speroni, el *Dialogo delle lingue* [Diálogo de las lenguas].[57] Lo hizo constar uno de los interlocutores del *Dialogo della Istoria*, Paolo Manuzio:

[56] ["Il fa in nome suo con una obliqua narrazione, par che egli affermi per cosa esperta, siccome parte d'historia, quel che non sa, non sendo stato presente, e li presenti in quel punto avendo avuto a fare altro che infilzar parolette, per riferirle a chi le scrivesse."] *Ibid.*, pp. 319 y 320.

[57] Reeditado en M. Pozzi (ed.), *Discussioni linguistiche del Cinquecento*, Turín, 1988.



1. Paolo Veronese, frescos de Villa Maser: niña que abre la puerta.

> Mucho amaba el Peretto (si es cierto cuanto se dice) la verdad descrita con sencillez, sin reparar en la latinidad de la lengua; por ello, siempre leía el texto de su Aristóteles traducido en tiempos antiguos, poco cuidándose de las elegantes traducciones de los profesores de ambas lenguas, que imitaran a Cicerón; y por ende acaso haya llegado la afección que al parecer destina a los anales.[58]

Y dirigiéndose a Zabarella, concluía así: "Sutilmente vos asemejasteis la verdad de los anales a las premisas del silogismo y otros principios de las ciencias, y la verdad de las historias particulares, que de los anales dependen, a las conclusiones silogizadas".[59]

La provocativa originalidad de la exaltación a los anales en tanto núcleo medular de la historiografía no pasó inadvertida por Alvise Mocenigo, el tan cercano amigo de Speroni que iba transcribiendo la penúltima versión del *Dialogo della Istoria*.

> Claramente sé que la historia que sirve a las operaciones no es otra cosa que los anales; que las demás están para gloria de quien las escribe, y ello para provecho de quien los lee; y sin aquellos muy a ciegas se deambularía en las deliberaciones, dado que en ellas –tal como en las demás cosas–, el buen principio se toma de la experiencia, la cual se funda en los anales, que dejan memoria de ello, y son guía para la consideración del futuro.[60]

[58] ["Amava molto il Peretto (se 'l ver si dice) la verità semplicemente descritta, senza por mente alla latinità della lingua: et però sempre leggeva il testo del suo Aristotele anticamente tradotto, poco curando delle eleganti traduttioni de' professori delle due lingue, che Cicerone imitassero; et quindi è forse venuta l'affettione che par che porti alli annali."] S. Speroni, *Dialoghi*, ed. de 1596, *op. cit.*, p. 387.

[59] ["Sottilmente voi somigliaste la verità delli annali alle premesse del silogismo et alli principii delle scienze, et la verità delle historie particolari, che delli annali son dipendenti, alle conclusioni silogizzate."] *Ibid.*, p. 389.

[60] ["Conosco chiaramente che la istoria che serve all'operazioni, non è altro che lo annale; che le altre sono a gloria di chi le scrive questo ad

En un ámbito que había conocido la enseñanza y los escritos de Robortello, las ideas de Pomponazzi acerca de la historia eran recibidas con menores dificultades. Sólo si se hallara el *libretto* perdido sería factible reinsertar estas ideas en el contexto en que se las había pensado. ¿Pero por qué Speroni las retomó a casi setenta años de distancia?

La respuesta a esta pregunta debe buscarse probablemente en la presencia, entre los personajes del *Dialogo della Istoria*, de Silvio Antoniano, desde 1568 secretario del colegio cardenalicio y vicerrector de La Sapienza. En el momento en que el muy anciano Speroni exaltaba, mediante el *libretto* de Pomponazzi, la superioridad de los anales por sobre la historia, Silvio Antoniano recibía de Cesare Baronio el primer volumen de los *Annales Ecclesiastici* [Anales eclesiásticos], recién terminado, para que lo viera y aprobara antes de su publicación (1588). No puede ser un hecho casual. Sperone Speroni retomaba los temas y los términos de la antigua batalla que acometió Pomponazzi por la verdad de las cosas en contra de los ornatos verbales, y volvía a presentarlos en un contexto completamente distinto: poniéndolos al servicio de la grandiosa empresa erudita antiprotestante, nacida en el ámbito del Oratorio de san Filippo Neri, con el cual ya sea Baronio, ya Antoniano tenían vínculos sumamente estrechos.[61]

---

utilità di chi lo legge; e senza esso molto alla cieca si camminerebbe nelle deliberazioni, poiché in esse, siccome nell'altre cose, il buon principio si prende dalla esperienza, la qual è fondata nell'annale, che ne fa memoria, ed è guida alla considerazione del futuro."] S. Speroni, *Opere...*, vol. v, *op. cit.*, p. 380. Por los motivos antes mencionados (nota 47), la carta ha de referirse a la penúltima versión del *Dialogo*.

[61] Baronio residía desde 1578 en Santa Maria della Vallicella, donde Antoniano predicaba todas las semanas (un documento de 1581 lo definía como "hombre nuestro, pero que no cohabita"): cf. L. Ponnelle y L. Bardet, *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Florencia, 1931, p. 352, n. 10. Véanse también las entradas "Baronio, Cesare" y "Antoniano, Silvio" del *Dizionario biografico degli italiani*, artículos al cuidado, respectiva-

10. Como hemos visto, tradicionalmente se creía que anales e historia eran géneros literarios muy distintos. Los anales, orientados hacia la reconstrucción de acontecimientos más remotos, eran considerados más cercanos a la erudición que a la retórica. Inicialmente, Baronio había pensado escribir una *Historia ecclesiastica controversa* [Disputa acerca de la historia eclesiástica]: título que, de forma verosímil, presuponía una obra muy distinta a la concretada más tarde.[62] La decisión de orientarse hacia el género de los anales seguramente había sido dictada por la voluntad de confrontar la historiografía protestante de los centuriadores de Magdeburgo en el campo de los hechos. Sin embargo, esa opción se justificó luego en términos estrictamente religiosos, no sólo atinentes a la controversia. En la introducción general al primer tomo de los *Annales Ecclesiastici*, publicado en 1588, Baronio declaró haber querido evitar la costumbre pagana (pero en verdad no sólo pagana) de insertar largos discursos ficticios, entretejidos con ornatos retóricos. Él había querido obedecer, antes bien, a la exhortación de Cristo: "Mas sea vuestro hablar: Sí, sí; no, no; porque lo que es más de esto, de mal [*sc.* del maligno] proviene [Sit autem sermo vester: Est, est; non, non; quod autem his abundantibus est, a malo est]" (Mt. 5, 37).[63]

---

mente, de A. Pincherle y P. Prodi. El "mito" de la inspiración filipina de los *Annales* de Baronio (cf. S. Zen, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Nápoles, 1994, pp. 117 y ss.) transfiguró una situación real.

[62] A. Pincherle se limita a registrar el cambio de título ("Baronio, Cesare", *op. cit.*, p. 472). En 1581, en la minuta de una carta a Carlos Borromeo, Filippo Neri mencionaba entre las tareas del Oratorio "la *Historia ecclesiastica*" (L. Ponnelle y L. Bardet, *San Filippo Neri...*, *op. cit.*, p. 277).

[63] Cf. C. Baronio, *Annales Ecclesiastici*, I, Romae (Roma), 1593[4], introducción: "Relinquemus historicis Ethnicis locutiones illas per longiorem ambitum periphrastice circumductas, orationesque summa arte concinnatas, fictas, ex sententia cuiusque compositas, ad libitum dispositas; et Annales potius quam Historiam scribemus [Dejaremos a los historiadores paganos aquellas alocuciones dispuestas perifrásticamente en un arco de larga exten-

La pugna entre religión y retórica, y el intento por superarla, volvieron a presentarse con gran frecuencia en la historia del cristianismo: bastará pensar en la famosa carta en que san Jerónimo relató haber soñado con Jesús en ropajes de juez, que lo condenaba a ser azotado reprochándole ser más ciceroniano que cristiano.[64] En el caso de Baronio, la exclusión de los discursos ficticios, impuesta por el género de los anales, obedecía a una actitud antirretórica basada en una comunicación concisa, despojada, seguramente inspirada –o, al menos, vista de modo favorable– por san Filippo Neri, fundador de la Congregación del Oratorio. La búsqueda de la verdad le parecía a Baronio incompatible con un discurso de gran refinamiento y estilísticamente homogéneo. Él decía haberse abstenido todo lo posible de comentarios, citando las palabras usadas por las fuentes, por burdas y poco elegantes que fueran, "quamvis horridula et incomposita".[65] La brusca disonancia estilística creada por la inserción de términos tomados de documentos tardoantiguos o medievales era enfatizada tipográficamente por las notas. Lo que he escrito –declaró Baronio– no se basa en habladurías de ignorantes (*indoctas fabulas*), sino sobre testimonios sumamente autorizados, fácilmente hallables en los márgenes de mis páginas, sin tener que buscar en una larga lista de autores.[66]

---

sión, discursos articulados y creados con óptima arte, entremezclados con dichos de toda suerte; y escribiremos Anales, no una Historia]". Cf. también C. K. Pullapilly, *Caesar Baronius, Counter-Reformation Historian*, Notre-Dame, 1975, p. 171. Acerca de la sencillez de la predicación deseada por el Oratorio, cf. L. Ponnelle y L. Bardet, *San Filippo Neri...*, *op. cit.*, pp. 328 y 329.

[64] *Patrología Latina* (en adelante, PL, Migne), XXII, 7, 30 (a Eustoquio).

[65] Un eco de una carta de Cicerón a Ático (II, 1): "Horridula mihi atque incompta visa sunt".

[66] Cf. C. Baronio, *Annales...*, I, *op. cit.*, pp. 4 y 5. Aluden a este tramo A. Pincherle, entrada "Baronio, Cesare" del *Dizionario biografico...*, *op. cit.*, p. 476; A. Grafton, *The Footnote. A Curious History*, Cambridge (MA), 1999, p. 164 [trad. esp.: *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998].

11. Las notas al margen, cuyas llamadas en el texto de los *Annales Ecclesiastici* consistían en una letra minúscula, señalan el comienzo de la cita, que se introduce con verbos como *inquit, ait, tradit, dicit, scribit* [dice, señala, transmite, afirma, escribe], y así sucesivamente. Regularmente, el final de la cita se introduce por medio de un corchete (]). El uso de signos tipográficos en el margen izquierdo de la página (") para señalar las citas era corriente desde más de medio siglo atrás.[67] Posterior, si no yerro, es el uso de *marginalia*.[68]

Las citas, notas y signos lingüístico-tipográficos que las acompañan pueden ser considerados, en tanto procedimientos tendientes a comunicar un efecto de verdad, como correlatos de la *enárgeia*. Desde luego, eran signos convencionales: para Sperone Speroni, como se recordará, el discurso indirecto –que podríamos imaginar precedido por co-

[67] Cf. A. L. Lepschy y G. C. Lepschy, "Punto e virgola. Considerazioni sulla punteggiatura italiana e europea", en I. Fried y A. Carta (eds.), *Le esperienze e le correnti culturali europee del Novecento in Italia e in Ungheria*, Budapest, 2003, pp. 9-22, en especial, pp. 20 y 21. A. Castellani ("Le virgolette in Aldo Manuzio", en *Studi Linguistici Italiani*, 22, 1996, pp. 106-109), señala que la introducción de las comillas es un ejemplo de la dependencia del libro impreso con respecto al manuscrito: de hecho, los *apices* (") al margen retoman la *diple* usada en los manuscritos griegos y romanos: cf. P. McGurk, "Citation marks in Early Latin Manuscripts", en *Scriptorium*, XV, 1961, pp. 3-13. Acerca de una precoz discusión sobre la *diple*, véase P. Vettori, *Explicationes suarum in Ciceronem castigationum*, Parisiis (París), 1538, p. 48 (se ocupa de Cicerón, *Ad Atticum*, VIII, 2). Sobre la base de la nota de Castellani habrá de corregirse C. J. Mitchell, "Quotation Marks, National Compositorial Habits and False Imprints", en *The Library*, sexta serie, 5, 1983, pp. 360-384, en particular, pp. 362 y 363.

[68] Un ejemplo de ambos (1597) es reproducido en M. B. Parkes, *Pause and Effect. Punctuation in the West*, Berkeley y Los Ángeles, 1993, p. 261. Una indagación acerca de la historia de la nota –acaso notas al margen, antes que a pie de página, pero la distinción no toca el punto esencial– ha de realizarse todavía: en el brillante *flashback* de A. Grafton (*The Footnote, op. cit.*), la trayectoria que precede "the Cartesian origins of the footnote [los orígenes cartesianos de la nota al pie]" –esto es, Bayle (cap. 7)– tiene una importancia decididamente inadecuada.

millas– anunciaba un discurso ficticio. Pero la analogía de las funciones pone de relieve la diferencia de los instrumentos. La *enárgeia* estaba ligada a una cultura basada sobre la oralidad y la gestualidad; las citas al margen, los reenvíos al texto y los paréntesis angulares, a una cultura dominada por la imprenta. La *enárgeia* quería comunicar la ilusión de presencia del pasado; las citas enfatizan que el pasado sólo nos es accesible de modo indirecto, mediado.

12. En 1636 se publicó en Roma un tratado cuyo título era *Dell'arte historica* [Acerca del arte de la Historia]. Su autor, el jesuita Agostino Mascardi, polemizaba explícitamente con Speroni, afirmando que la indagación de las causas es tarea de los filósofos, no de los historiadores.[69] La perspectiva de Mascardi era prevalentemente retórica y estilística. Con gran agudeza, analizaba los procedimientos estilísticos utilizados por los historiadores antiguos y modernos, entre los cuales consta la *enárgeia*, italianizada por él en "enargia" y diferenciada, en polémica con Julio César Escalígero, de la *enérgeia*.[70] La atención que los historiadores pasados y presentes le prestaban al lenguaje se correspondía con un desinterés por las fuentes, con una importante excepción. Mascardi señalaba que en la Grecia antigua no existían "los archivos, que hasta el día de hoy son costumbre entre nos, y fueron venerables y sacrosantos en todas las naciones, por conservar las escrituras, especialmente del [ámbito] público". Pero aun donde existen archivos, los historiadores no deben hacerse ilusiones: "Encaminan los Príncipes sus asuntos con secreto tan grande que penetrarlos hasta su meollo es tanto más difícil de lo que fue la elucidación del enigma planteado

[69] A. Mascardi, *Dell'arte historica*, Roma, 1636, pp. 25, 313 y 314.

[70] *Ibid.*, pp. 419 y ss., en especial, pp. 426 y 427. Julio César Escalígero, a quien le costaba diferenciar ambos términos, había traducido *enérgeia* como "efficacia" (*Poetices...*, *op. cit.*, pp. 116 y ss.).

por la Esfinge".[71] En páginas muy vivaces, Mascardi, autor de una obra acerca de la conjura de Gianluigi Fieschi, observaba que las maniobras de los soberanos no dejan marcas en los epistolarios de los embajadores o bien dejan marcas distorsionadas y engañosas.[72] Para Mascardi la historia era sustancialmente historia política. Ni siquiera una palabra de los *Annales Ecclesiastici* de Baronio, un *best seller* europeo que se había vuelto blanco de críticas feroces. De las investigaciones de los anticuarios, Mascardi hablaba con ostentosa suficiencia en un tramo que aludía, sin nombrarlo, al *Museo cartaceo* de Cassiano dal Pozzo:

> Los restos de los arcos de Constantino y de Septimio en Roma, último despojo de la voracidad del tiempo y de la bravura de los bárbaros; las dos columnas de Trajano y Antonino, ambas con efigies en bajorrelieve, contienen memorias tan bellas que todos los anticuarios han copiado de allí gran cantidad de cosas, para enriquecer sus tan eruditos libros, muchos ropajes militares, muchos instrumentos de guerra, muchos accesorios de los triunfos y, por cuanto sé, de aquellos libros de mármol se han tomado y trasladado a los libros de papel para adiestramiento general. Pero ni aun tal suerte de memorias me he propuesto por objeto del arte histórico que compongo.[73]

[71] ["Gli archivi, che fino al dì d'hoggi si costumano fra di noi, e furono in ogni natione venerabili e sagrosanti, per conservar le scritture, specialmente del pubblico"; "Incaminano (...) i Princi i loro affari con segretezza sì grande che il penetrargli fino al midollo è assai più malagevole che non fu la dichiaratione dell'enimma posta dalla Sfinge".] A. Mascardi, *Dell'arte historica*, *op. cit.*, pp. 122 y 123.

[72] *Ibid.*, pp. 125 y ss. Véanse, también de Mascardi, *La congiura del Conte Gio. Luigi de' Fieschi*, Venecia, 1629; *Oppositione e difesa alla congiura del Conte Gio. Luigi de' Fieschi descritta da Agostino Mascardi*, Venecia, 1630.

[73] ["Le reliquie degli archi di Costantino e di Settimio in Roma, ultimo avanzo della voracità del tempo e della fierezza de' barbari: le due colonne di Traiano e d'Antonino, tutte a basso rilievo effigiate, contengono memorie sì belle, che tutti gli antiquarii hanno di là gran cose copiate, per arric-

13. Aquello que el *"arte historica"* de Mascardi había descuidado tomó revancha. En especial, gracias a la historia eclesiástica y a la anticuaria, la prueba documental (*evidence*) se impuso sobre la *enárgeia* (*evidentia in narratione*). Aunque en nada son incompatibles, actualmente no hay historiador que pueda pensar en valerse de la segunda como sucedánea de la primera.

Pese a ello, se había iniciado muy pronto una tenue devaluación de la historiografía de base anticuaria, tal como un célebre texto de Manuele Crisolora, el docto griego que se trasladó a Italia hacia 1395, deja en evidencia. En 1411, después de dirigirse a Roma, envió a Manuel Paleólogo, emperador de Oriente, una larga epístola elaborada a partir de la confrontación entre Roma, antigua y cristiana, y la nueva Roma, Constantinopla.[74] De la Roma antigua, Crisolora describía las ruinas majestuosas, entre las cuales se contaban "los trofeos y arcos, erigidos en recuerdo de aquellos triunfos con

---

chirne i loro eruditissimi libri, molti habiti militari, molti strumenti di guerra, molti abbigliamenti de' trionfi, e che so io, da que' libri di marmo tratti si sono, e ne' libri di carta per commune ammaestramento, trasfusi. Ma né anche cotal sorte di memorie mi son proposto per oggetto dell'arte historica che compongo."] El fragmento es citado por F. Haskell, *History and Its Images. Art and the Interpretation of the Past*, New Haven y Londres, 1993, pp. 93 y 94, que curiosamente no señala la alusión a una figura estudiada de manera ejemplar por él en *Patrons and Painters* (1963, luego reeditado repetidas veces con agregados y correcciones). Muchas novedades acerca de Cassiano dal Pozzo y sus actividades en D. Freedberg, *The Eye of the Lynx. Galileo, His Friends, and the Beginnings of Natural History*, Chicago, 2002. Varios volúmenes del *Museo cartaceo* fueron publicados en una serie, espléndidamente ilustrada, dirigida por Francis Haskell y Jennifer Montagu.

[74] Cf. M. Crisolora, *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma*, intr. de E. V. Maltese, trad. it. de G. Cortassa, Turín, 2000 (con abundante bibliografía). Para identificar el destinatario de la carta, cf. *ibid.*, p. 59, n. 2. Véanse también, de M. Baxandall, "Guarino, Pisanello and Manuel Chrysoloras", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28, 1985, pp. 183-204, en especial, pp. 197-199, y *Giotto and the Orators*, Oxford, 1971, pp. 80 y 81.

sus marchas solemnes, esculpidos con las imágenes mismas de las guerras, de los prisioneros, del botín, de los asedios".

A continuación, llegaba una *ékphrasis* que, en especial, tomaba como base el arco de Constantino:

> Y aún es posible ver allí a las últimas víctimas sacrificiales, los altares, las ofrendas votivas, las batallas navales, los combates de los infantes y de los caballeros y –es lícito decir– todo género de batallas, de máquinas de guerra y de armas, y soberanos sojuzgados, ya sean ellos Medos o Persas o Íberos o Celtas o Asirios, cada cual con su propio atuendo, los pueblos vueltos esclavos, los generales que sobre ellos celebran el triunfo [...] Y todo esto es posible captar en las representaciones como si de una realidad viva se tratase, al igual que resultan perfectamente comprensibles todos y cada uno de los detalles gracias a las inscripciones allí grabadas: tanto es así que puede verse con claridad qué armas y qué vestidos se usaban en tiempos antiguos, qué signos distintivos de los cargos, cómo eran las formaciones, las batallas.

Asambleas, espectáculos, fiestas, actividades laborales eran representados "según los usos de los diversos pueblos". "Por haber representado algunos de ellos", concluía Crisolora,

> se considera que Heródoto y otros historiadores nos prestaron un útil servicio; pero en estas obras es posible ver todo, como si en verdad se viviera en esos tiempos y entre los diferentes pueblos, tanto que son una historiografía que lo define todo de modo sencillo, e incluso no una obra histórica [*historían*] sino –según personalmente me propondría decir– casi la visión directa [*autopsían*] y la presencia efectiva [*parousían*] de toda la vida que en esas épocas se desenvolvía en cada sitio.[75]

[75] M. Crisolora, *Roma...*, *op. cit.*, pp. 59-98, en especial, pp. 65 y 66. Dada la alusión a "Heródoto y otros historiadores", no sigo a P. N. Miller, quien

De la palabra escrita a la evocación inmediata que vuelve presente la vida misma: la secuencia *ékphrasis-autopsía-parousía* ponía el acento sobre la *enárgeia* de la epístola. Tanto más infrecuente era la contraposición entre Heródoto y las estatuas del arco de Constantino, a lo cual seguía el reconocimiento de la superioridad de éstas por sobre aquél.[76] La *ékphrasis*, tan a menudo usada como herramienta al servicio de la historiografía, en este caso enfatizaba aquello que los historiadores habían ignorado o representado en manera insuficiente. Pero, en la carta de Crisolora, a la evocación que vuelve casi presente el pasado seguía el reconocimiento de la ineludible caducidad del poderío pagano. Vencedores y vencidos padecieron la misma suerte: "todo es ya polvo [tutto è nella polvere]".[77]

Ese tema no era nuevo: nuevo era el recelo ante la posibilidad de evocar, gracias al virtuosismo retórico, el pasado como un todo consumado. En su lugar, comenzaba a aflorar la conciencia de que nuestro conocimiento del pasado es inevitablemente incierto, discontinuo, lagunoso: basado sobre una masa de fragmentos y ruinas.

---

propone traducir *historían* como "descripción": véase su ensayo "Description Terminable and Interminable", en *Historia. Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, ed. al cuidado de G. Pomata y N. G. Siraisi, Cambridge (MA), 2005, pp. 357 y 358.

[76] Según E. V. Maltese, esta afirmación "no tiene precedentes en la literatura antigua" (intr. a M. Crisolora, *Roma...*, *op. cit.*, p. 20).

[77] *Ibid.*, p. 96.

II. LA CONVERSIÓN DE LOS JUDÍOS DE MENORCA (417-418)*

1. ASISTIMOS A UN EXPERIMENTO *in corpore nobilissimo*. *The Cult of the Saints* (1981) [El culto de los santos] de Peter Brown es un libro espléndido: elegante, docto, lleno de imaginación. Aun las perplejidades que iré exponiendo demostrarán cuán profunda es mi deuda intelectual con respecto a la obra de Peter Brown.

Al final del quinto capítulo (*"Praesentia"*), Brown ejemplifica el "poder ideal 'incontaminado' [*clean*] ahora asociado a las reliquias de los santos" con un episodio posterior a la llegada de las reliquias de san Esteban a Menorca en el año 417. La coexistencia pacífica entre judíos y cristianos en la ciudad de Mahon se vio bruscamente interrumpida. Surgió una serie de tensiones; los judíos se atrincheraron en la sinagoga, agenciándose bastones y piedras. Después de varios enfrentamientos, los cristianos derribaron y arrasaron la sinagoga; luego incitaron a los judíos a convertirse. En gran parte, esos intentos se vieron coronados por el éxito, aunque Teodoro –el *defensor civitatis*, representante más destacado de la comunidad judía– durante algún tiempo opuso una obstinada resistencia a las presiones conjuntas de cristianos y judíos ya convertidos. En una discusión pública respecto de asuntos religiosos, Teodoro logró

* Muchas gracias a Peter Brown, Sofia Boesch Gajano, Pier Cesare Bori, Augusto Campana y Richard Landes por sus valiosas sugerencias. Estas páginas son la traducción, levemente modificada en ciertos puntos, de un *paper* leído en el simposio *Christendom and Its Discontents*, Los Ángeles, UCLA, 24-26 de enero de 1991: véase el volumen homónimo, al cuidado de S. L. Waugh y P. D. Diehl, Cambridge y Nueva York, 1996.

casi llevar la mejor parte frente al propio obispo. Finalmente cedió. Llegado ese momento, la última resistencia judía, que incluía a algunas mujeres, se disolvió.

> Aunque se hicieron cristianos –escribe Brown– [los judíos] mantuvieron su pleno estatus social dentro de su comunidad, aunque ahora sujetos al *patrocinium* supremo de san Esteban, y se sentaron junto al obispo como patronos cristianos. De tal modo, lejos de ser erradicado, el poder "contaminado" [*unclean*] de las familias judías establecidas en la isla había sido "purificado de toda mácula" [*washed clean*] por medio de su integración a la comunidad cristiana bajo el patrocinio de san Esteban.[1]

Brown no niega que "violencia y temor de una violencia aún mayor cumplieron una función decisiva" en esos acontecimientos. Sin embargo, las observaciones que realiza a modo de conclusión insisten en que judíos y cristianos se integraron dentro de una comunidad única, y no en el precio –en términos humanos– pagado para alcanzarla. Dicha conclusión es preparada por el uso de analogías negativas: "Fue un suceso relativamente menos vergonzante que un sencillo y mero pogrom"; la llegada de Esteban "a Menorca no fue vista como una oportunidad para 'purgar' de judíos la isla".[2] Anacronismos deliberados como "pogrom" o "purgar" no parecen especialmente esclarecedores en un caso como éste, que es uno de los primeros ejemplos de tensiones entre judíos y cristianos. Dudas aún mayores suscita la oposición entre poder *clean* y *unclean*, "incontaminado" y "contaminado", que en la presentación de los acontecimientos de Menorca realizada por Brown tiene una función crucial, se-

[1] Cf. P. Brown, *Il culto dei santi*, trad. it. de L. Repici Cambiano, Turín, 1983, pp. 140-142.

[2] *Ibid.*, p. 141. Uso "purgar" antes que "depurar" [*epurare*], verbo elegido por la traductora italiana como equivalente de *to purge*.

gún él escribe: "El lector me perdonará si, al describir un asunto muy sucio [...], he de limitarme a adoptar la perspectiva del obispo Severo, nuestra única fuente, y a hablar del *patrocinium* de san Esteban como de un poder 'incontaminado' [*clean*]". El problema de método planteado por Brown es obviamente muy serio. Pero las palabras levemente ambiguas que cité recién podrían inducir a que algún lector entendiera, de manera errónea, que categorías como *clean* y *unclean* –"incontaminado" y "contaminado"– derivan de la fuente misma. En cambio, consisten –para usar la terminología del lingüista estadounidense Pike– en categorías *etic* y no *emic*, implícitamente inspiradas por *Purity and Danger* [*Pureza y peligro*], de Mary Douglas, no por la extensa carta de Severo acerca de los acontecimientos de Menorca.[3] Constituye una opción plenamente legítima, como resulta evidente, aunque alguien, a la luz de la asociación hostil propuesta mucho tiempo después entre judíos y suciedad, podría objetar la idea de englobar a paganos y judíos bajo la categoría de poder *unclean*, "contaminado".[4]

Estas observaciones acerca del modo en que Brown afrontó en términos históricos el episodio de Menorca están destinadas a permanecer en un nivel superficial. Para profundizar más, hace falta integrarlas con un análisis de la fuente sobre la cual se basó el propio Brown: la carta escrita por Severo, obispo de Menorca, el año 418. Esta afirmación,

[3] Acerca de *emic* y *etic*, cf. K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2ª ed. revisada, La Haya y París, 1967, pp. 37 y ss.; E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, 1985, pp. 144 y 145. Otro libro de Mary Douglas *(Natural Symbols)* es elogiado por P. Brown en *Il culto dei santi, op. cit.*, p. 176, n. 102; "*Pureza y peligro*, el libro fundamental de Mary Douglas", es recordado en P. Brown, "The Saint as Exemplar", en *Representations*, 2, 1983, pp. 1-25, p. 11, en un contexto que muestra la incrementada distancia del autor en relación con una "vertiente de antropología posdurkheimiana y funcionalista británica".

[4] Cf., por ejemplo, M. Kriegel, "Un trait de psychologie sociale", en *Annales ESC*, 31, 1976, pp. 26-30.

que debería ser obvia, no lo es desde ninguna perspectiva. "La historia de la historiografía sin historiografía", como la definía con ironía Arnaldo Momigliano, se puso cada vez más de moda durante las dos últimas décadas.[5] Una tajante división entre los relatos históricos y el trabajo de investigación sobre el cual éstos se basan fue propuesta por Benedetto Croce ya en 1895.[6] Un siglo después, en un clima intelectual muy distinto, ese modo de practicar la historia de la historiografía ya alcanzó, por motivos que no intentaré explicar aquí, una enorme difusión.

Sus límites (por no decir riesgos) son obvios, como resultará evidente de inmediato a partir del caso que estoy tratando, basado en una sola fuente documental.[7] Dudas acerca de la autenticidad de la carta de Severo se alzaron también en el pasado, como observó Gabriel Seguí Vidal en la edición a su cuidado en 1937.[8] Más recientemente, en muy di-

[5] Cf. el aporte de A. Momigliano, en R. Di Donato (ed.), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, 1990, p. 198 (esta frase fue agregada por Momigliano a último momento: véase la nota del editor en p. 11). En cuanto a un análogo rechazo por la "historia de la historiografía como historia de una particular forma de pensamiento, el pensamiento histórico", cf. D. Cantimori, "Storia e storiografia in Benedetto Croce" [1966], reproducido en *Storici e storia*, Turín, 1971, pp. 397-409, especialmente pp. 407-409 [trad. esp.: *Los historiadores y la historia*, Barcelona, Península, 1985]. Momigliano se refería implícitamente a Hayden White y a sus continuadores; Cantimori se refería de forma explícita a seguidores de Croce no mayormente especificados, tanto como, en cierta medida, al propio Croce. Intenté indagar los motivos de esa convergencia en *"Unus testis.* El exterminio de los judíos y el principio de realidad" (véase más adelante, capítulo XI).

[6] Cf. B. Croce, "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte" [1895], en *Primi saggi*, Bari, 1927, pp. 38 y ss. (la importancia de este ensayo juvenil fue enfatizada por H. White, *Metahistory*, Baltimore, 1975, pp. 381 y ss. [trad. esp.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992]).

[7] Véase al respecto el ya mencionado ensayo *"Unus testis"*.

[8] Cf. G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica del obispo Severo...*, Palma de Mallorca, 1937, pp. 1 y ss. Traducción al español: *La historia general del reyno balearico*, trad. de J. B. Dameto, Mallorca, 1632, pp. 150 y ss.; *La sinagoga balear o historia de los judíos de Mallorca*, trad. de J. de la Puerta Vizcaíno,

versas oportunidades, Bernhard Blumenkranz expresó con autoridad la opinión de que la carta es una superchería del siglo VII (aunque su anunciada demostración detallada no vio la luz hasta el presente).[9] Brown, que no menciona la edición de Seguí Vidal ni las críticas de Blumenkranz, usa una de las dos ediciones casi idénticas de la carta de Severo reproducidas en la *Patrologia Latina* de Migne; ambas toman como base (si se exceptúan algunas correcciones de orden menor) la *editio princeps* ofrecida por Baronio en sus *Annales Ecclesiastici* (1588) [Anales eclesiásticos]. Para evaluar cómo encaró Brown los acontecimientos de Menorca, una discusión de la carta de Severo parece ineludible.[10]

Quiero señalar de inmediato que Brown tenía perfecta razón al aceptar tácitamente la autenticidad de la epístola: fue demostrada más allá de cualquier duda a partir de algunos testimonios descubiertos de poco tiempo a esta parte. Sin embargo, una veloz recapitulación de las discusiones acerca de su autenticidad puede contribuir a echar luz sobre los sucesos descritos en ella.

2. En su edición, Seguí Vidal observó que el estilo de la carta de Severo no era perfectamente compatible con una datación

---

Palma de Mallorca, 1951 (reproduce la 1ª ed., 1857). El texto latino, al cual sigue una traducción al español y otra al catalán, consta en *Epistola Severi episcopi - Carta del obispo Severo - Carta del Bisbe Sever*, ed. al cuidado de E. Lafuente Hernández, Menorca, 1981. Pero véase ahora Severo de Menorca, *Letter on the Conversion of the Jews*, ed. crítica y trad. de S. Bradbury, Oxford, 1996 (precedida por una excelente introducción).

[9] Cf. B. Blumenkranz, "*Altercatio Ecclesiae contra Synagogam*. Texte inédit du xe siècle", en *Revue du Moyen Age Latin*, x, 1954, p. 46; *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, París y La Haya, 1960, pp. 282-284; *Les autheurs chrétiens latins du Moyen Age*, París y La Haya, 1963, pp. 106-110; "Juden und Jüdische in christliche Wundererzälung", en *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Londres, 1977, pp. 419 y 420.

[10] Según me consta, el problema de la autenticidad de la carta no fue mencionado por los numerosos reseñadores de *Il culto dei santi*.

a comienzos del siglo v.[11] Casi veinte años más tarde, en un ensayo redactado junto con J. N. Hillgarth, Seguí introdujo dos argumentos adicionales: a) la identificación del *commonitorium* –mencionado por Severo al final de la carta– con un tratado seudoagustiniano, *Altercatio Ecclesiae contra Synagogam* [Disputa de la Iglesia contra la Sinagoga]; b) excavaciones arqueológicas que harían suponer que en Menorca existía una basílica paleocristiana de grandes dimensiones.[12] Como señaló de manera acertada J. Vives, este último argumento no tiene peso alguno en una discusión acerca de la fecha de la carta de Severo, que en cualquiera de los casos es probablemente anterior a la basílica.[13] Por otro lado, la identificación del *commonitorium* con la *Altercatio*, aceptada por Vives, fue rechazada de modo convincente por Blumenkranz, quien demostró que la *Altercatio* es un texto más tardío, probablemente datable en el siglo x.[14] Según Blumenkranz, la carta atribuida a Severo (sin más, se refiere a un seudo-Severo) refleja preocupaciones de un período más tardío: por ejemplo, el episodio del obispo Severo a punto de ser derrotado por Teodoro aludiría a los riesgos inherentes al debate público con los judíos acerca de cuestiones religiosas. A esas consideraciones, Blumenkranz sumó un argumento (más bien impreciso) de tenor lingüístico: las palabras "Theodorus in Christum credidit", gritadas por los cristianos y mal interpretadas por los judíos como "Theodore crede in Christum", implicarían una homofonía entre "cree" (imperativo) y "cree" (indicativo) en español,*

[11] Cf. G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica...*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

[12] Cf. G. Seguí y J. N. Hillgarth, *La* Altercatio *y la basílica paleocristiana de Son Bou de Menorca*, Palma de Mallorca, 1955.

[13] Cf. J. Vives, en *Hispania Sacra*, 9, 1956, pp. 227-229.

[14] Cf. B. Blumenkranz, *"Altercatio..."*, *op. cit.*

* "Teodoro creyó [cree] en Cristo" y "[Ah,] Teodoro, cree en Cristo". El uso del perfecto latino (*credidit*, que dificulta aún más la hipótesis de una homofonía "arromanizada" subyacente) debería entonces atribuirse a algún uso de discurso indirecto. [N. del T.]

que sería incompatible con una fecha tan temprana como el siglo V.[15]

¿Siglo V o VII? Cracco Ruggini rechazó acertadamente la fecha tardía propuesta por Blumenkranz, aunque dio excesiva importancia a la documentación arqueológica aducida por Seguí y Hillgarth: un argumento más que dudoso, como ya se ha visto.[16] Por otro lado, Díaz y Díaz, al expresar un infundado escepticismo acerca de la datación precoz, hizo algunas observaciones importantes.[17] Observó que todos los manuscritos (nueve) usados por Seguí para su edición crítica incluían, junto a la carta de Severo, el conocido como *Liber de Miraculis Sancti Stephani Protomartyris* [Libro de los Milagros de San Esteban Protomártir], que describe los milagros producidos por las reliquias de san Esteban en una ciudad africana, Uzalis.[18] Ambos textos comienzan con la misma cita bíblica (Tob., 12, 7): el segundo cita al primero, afirmando (PL, 41, 835) que las reliquias del santo habían sido llevadas a Uzalis con una carta escrita por Severo, obispo de Menorca. En la carta, que debería haberse leído en voz alta desde el púlpito, se daban a conocer las extraordinarias proezas efectuadas por esas mismas reliquias durante la conver-

[15] Cf. Blumenkranz, *Les autheurs...*, *op. cit.*, p. 108, n. 14. Acerca de la carta de Severo desde una perspectiva lingüística, cf. C. Paucker, "De latinitate scriptorum quorundum saeculi quarti et ineuntis quinti p. C. minorum observationes", en *Zeitschrift für die oesterreichischen Gymnasien*, 32, 1881, pp. 481-499 (no citado por Blumenkranz). Extrañamente, ningún estudioso discutió la palabra *argistinum*, que según Severo en el dialecto de Menorca significaba "granizo fino" (ed. de Bradbury, p. 112: "grando minutissima, quam incolae insulae huius gentili sermone 'argistinum' vocant [granizo sumamente tenue, que los isleños en su lengua vulgar llaman *argistinum*]". Por cuanto sé, *argistinum* es un *hápax*.

[16] Cf. L. Cracco Ruggini, "Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo (a proposito di un libro e di altri contributi recenti)", en *Rivista Storica Italiana*, 76, 1964, pp. 926-956, especialmente pp. 936-938.

[17] Cf. M. C. Díaz y Díaz, "De patrística española", en *Revista Española de Teología*, 17, 1956, pp. 3-12.

[18] PL, Migne, 41, 833-854.

sión de los judíos de Menorca. Llegado a este punto, Díaz y Díaz propuso dos posibilidades alternativas: a) la alusión a la carta de Severo incluida en el *Liber de Miraculis*, que constituye la única prueba externa de la fecha temprana de la carta, es fruto de una interpolación; b) la carta misma es una superchería construida sobre la base de la alusión del *Liber*.[19]

Esas sagaces conjeturas fueron desmentidas cuando J. Divjak descubrió un grupo de cartas de san Agustín y a él. Éstas incluyen dos cartas escritas desde las Baleares por Consencio (personaje ya conocido de modo independiente en tanto corresponsal de Agustín).[20] En una de ellas (12*), Consencio se refiere a la carta de Severo respecto de la conversión de los judíos, pretendiendo incluso haber tenido cierta responsabilidad en su redacción.[21] Sin embargo, se observó que el estilo sencillo y directo de Severo es muy distinto al de Consencio.[22]

[19] Cf. M. C. Díaz y Díaz, "De patrística...", *op. cit.*, p. 12, n. 30.

[20] Algunas dudas, no convincentes, acerca de esta identificación fueron planteadas por R. Van Dam, "'Sheep in Wolves Clothing': The Letters of Consentius to Augustine", en *Journal of Ecclesiastical History*, 37, 1986, pp. 515-535.

[21] Cf. san Agustín, *Œuvres*, "Bibliothèque Augustinienne", vol. 46 B, ed. al cuidado de J. Divjak, París, 1987, pp. 184 y ss. En cuanto al tramo que nos interesa (12*, 13), cf. pp. 248-250: "Eodem tempore accidit, ut quaedam apud nos ex praecepto domini mirabilia gererentur. Quae cum mihi beatus antistes, frater paternitatis tuae Severus episcopus cum ceteris qui affuerant rettulisset, irrupit propositum meum summis viribus caritatis et, ut epistolam quae rei gestae ordinem contineret ipse conscriberet, sola a me verba mutuatus est [En ese mismo momento sucedió que por voluntad del Señor algunos de nosotros realizaron milagros. Cuando el bendito superior Severo, par tuyo en el obispado, me contó –junto con otros que acudieron– lo sucedido, quebró con la suprema fuerza de la caridad mi propósito y consiguió que yo le dictase mis únicas palabras para que él escribiera una carta en la cual incluir la reseña de esos acontecimientos]". Consencio también dice haber redactado un tratado antijudío (aparentemente no conservado); recomienda a su corresponsal que no divulgue esa noticia. La importancia de la carta y de algunos ensayos acerca de él me fue gentilmente señalada por Peter Brown.

[22] Cf. J. Wankenne, en san Agustín, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 46 B, etc., p. 492.

3. La discusión acerca de la fecha y la autenticidad de la carta de Severo llegó a una conclusión. Cualquier duda remanente sobre estos dos puntos surge, según me parece, de una actitud hipercrítica.[23] En cambio, otros problemas están muy lejos de ser resueltos. Dos ensayos recientes insisten en analizar la carta como si fuera un documento que se vale por sí solo, referido a un acontecimiento más o menos aislado.[24] Bajo ningún concepto puede afirmarse que ese planteo es inútil. Intentaré aquí mostrar el potencial que encierra un abordaje distinto, basado en un conjunto de documentación más amplio, referente a una serie más larga de acontecimientos: presupone, por ende, la construcción (o reconstrucción) de un objeto histórico diferente.

El nexo entre la carta de Severo y el *Liber de Miraculis Sancti Stephani* ya fue puesto de relieve por Díaz y Díaz. Ambos textos están vinculados en cierto modo con la misma persona: Paulo Orosio, autor de los *Historiarum adversus Paganos libri VII* [Los siete libros de la Historia contra los paganos], la primera historia universal escrita desde un punto de vista cristiano. Las circunstancias de la vida de Orosio explican sus relaciones con los dos textos. Después de dejar su ciudad natal, Braga –en ese entonces española,

[23] Cf. M. Moreau, "Lecture de la Lettre 11* de Consentius à Augustin", en *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1981*, París, 1983, pp. 215-223.

[24] Cf. E. D. Hunt, "St. Stephen in Minorca: An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A. D.", en *The Journal of Theological Studies*, nueva serie; 33, Pt. 1, 1982, pp. 106-123; L.-J. Wankenne y B. Hambenne, "La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du Ve siècle", en *Revue Bénédictine*, 103, 1987, pp. 13-27. Ambos artículos dan por descontada la autenticidad de la carta de Severo tanto como su fecha temprana; sólo el segundo artículo –escrito desde una perspectiva más acotada– tiene en cuenta la carta de Consencio (12*). Ésta fue oportunamente discutida por J. Amengual i Batle, "Noves Fonts per a la història de les Balears dins el Baix Imperi", en *Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana*, segunda serie, XCVI, vol. 37, 1980, pp. 99-111.

hoy portuguesa–, Orosio viajó a África para encontrarse con Agustín y ser su alumno. Agustín confió en él, tanto que lo envió a Jerusalén (415) para luchar contra Pelagio y sus ideas.[25] Orosio participó en el concilio de Dióspolis, que concluyó con un logro para Pelagio. Durante el concilio se encontraron en Caphar-Gamala, no lejos de Jerusalén, las reliquias de san Esteban, de Gamaliel y de Nicodemo. Un sacerdote de nombre Luciano, que había sido guiado a Caphar-Gamala por una serie de visiones nocturnas, dictó a pedido de un sacerdote de Braga, Avito, las circunstancias del extraordinario hallazgo. Luciano hablaba griego, lengua que Avito conocía. Después de preparar una traducción latina de la relación de Luciano (que llegó a nosotros con el título *De revelatione corporis Sancti Stephani* [Acerca de la aparición del cuerpo de San Esteban]), Avito la confió, junto con algunas reliquias de san Esteban, a su conciudadano Orosio, que debía llevarle todo a Palconio, obispo de Braga.[26] En 416, Orosio dejó Jerusalén con su valiosa carga y, después de hacer una escala en África, fue a Menorca con la intención de llegar a España. Las cosas tomaron otro rumbo. En su propia carta, escrita a comienzos de 418,[27] Severo se refiere a un sacerdote llegado desde Jerusalén que, sin poder alcanzar España, después de algún tiempo cambió de idea y volvió a África, dejando en Menorca, "por inspiración divina", algunos fragmentos del cuerpo de san Esteban. Ya hace mucho tiempo que este sacerdote fue identificado con Orosio. No sabemos qué lo

[25] No con el objetivo de "apoderarse de las reliquias de san Esteban" (que todavía no habían sido descubiertas), como afirma en cambio W. H. C. Frend, "The North-African Cult of Martyrs", en *Archaeology and History in the Study of Christianity*, Londres, 1988, ensayo núm. IX, p. 164.

[26] PL, Migne, 41, 805-816.

[27] Respecto de esta fecha, correspondiente al 2 de febrero de 418, cf. V. Saxer, *Mort martyrs réliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, París, 1980, p. 246

convenció para que renunciase a su proyecto primigenio: si fueron las tormentas de la temporada invernal, los barcos de los vándalos o ambas cosas. En cualquiera de los casos, podemos dar crédito al tramo del *Liber de Miraculis Sancti Stephani* que menciona la carta de Severo. El innominado que llevó la carta a Uzalis, junto con algunos fragmentos del tesoro –aparentemente inagotable– constituido por las reliquias de san Esteban, era sin lugar a duda Orosio. Las *Historiae adversus Paganos*, publicadas probablemente ese [illegible] Agustín– Orosio rechazaba la perspectiva apocalíptica en que Severo había insertado, al final de la carta, la conversión de los judíos de Menorca.[28]

4. A esta altura podría pensarse que el protagonista de toda esa secuencia es Orosio. En realidad, fue simplemente un intermediario, si bien importante. El verdadero protagonista es Esteban. La llegada de sus reliquias a África desencadenó una serie de milagros, debidamente registrados algunos años más tarde en el *Liber de Miraculis Sancti Stephani Protomartyris*, escrito a partir del impulso de Evodio, obispo de Uzalis. Ya desde joven, Evodio había sido uno de los discípulos más cercanos a san Agustín.[29] En el pasado, Agustín

[28] Estoy muy agradecido a Richard Landes por haber llamado mi atención sobre este punto: cf., en general, su ensayo "Let the Millenium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-00 CE", en W. Verbeke, D. Verhelst y A. Welkenhuysen (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, 1988, pp. 137-211, en especial, pp. 156-160, a propósito de la discusión epistolar, desarrollada en 418 o 419 (y por ende, casi contemporánea a la carta de Severo) entre Agustín y el obispo dálmata Esiquio, sobre el tema del inminente fin del mundo. En cuanto a la fecha de Orosio, cf. A. Lippold, introducción a Orosio, *Le storie contro i pagani*, vol. I, trad. it. de A. Bartalucci, Milán, 1976, p. XXII.

[29] Cf. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. de G. Fragnito, Turín, 1971, *passim*; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne...*, París, 1923, vol. VII, pp. 42-45.

había expresado un franco escepticismo con relación a los milagros. Ni siquiera había reaccionado frente al descubrimiento de las reliquias de dos mártires desconocidos, Gervasio y Protasio, realizado en Milán el año 386, del cual inmediatamente sacó provecho san Ambrosio como de un arma simbólica en la lucha contra los arrianos.[30] En el tratado *De vera religione* (389-391) [*De la verdadera religión*], Agustín había explicado que, dada la difusión de la fe cristiana, los milagros se habían vuelto imposibles: en caso contrario, la gente sólo habría deseado bienes materiales.[31] El título del capítulo VIII del último libro (XXII) de *De civitate Dei* [*La ciudad de Dios*], escrito en 425, suena como una retractación de estas afirmaciones, y a la vez marca un auténtico punto de inflexión en la historia del culto a los santos: "De miraculis, quae ut mundus in Christum crederet facta sunt et fieri mundo credente non desinunt [Acerca de los milagros, los cuales se realizaron para que el mundo creyera en Cristo, y que aún hoy se realizan aunque el mundo cree en Él]". El

[30] Cf. L. Cracco Ruggini, "Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390", en *Augustinianum*, 14, 1974, pp. 409-449; M. Simonetti, "La politica antiariana di Ambrogio", en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus, Atti...*, vol. I, Milán, 1976, pp. 226-285; A. Lenox-Conyngham, "The Topography of the Basilica Conflict of A. D. 385-6 in Milan", en *Historia*, 31, 1982, pp. 353-363; G. Nauroy, "Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'Arianisme milanais", en *Recherches Augustiniennes*, XXIII, 1986, pp. 3-86.

[31] *De vera religione*, XXV, 47: "Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne animus semper visibilia quaereret, ut eorum consuetudine frigesceret genus humanus [Ya que la Iglesia Católica se fundó expandida por el orbe entero, y no es dado que aquellos milagros perduren en nuestra época, para que el espíritu no busque siempre los bienes materiales, pues la frecuentación de ellos quebrantaría al género humano]". Citado por G. Bardy en una nota acerca de los milagros, que forma parte de su edición del *De civitate Dei*, en san Agustín, *Œuvres*, "Bibliothèque Augustinienne", vol. XXXVII, París, 1960, pp. 825-831 [trad. esp.: *La ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2007]. Cf. C. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, nueva edición aumentada, París, 1968, pp. 139 y ss.

culto a las reliquias de los mártires estaba difundido en África: el concilio de Cartago (398) había intentado controlarlo de algún modo, ordenando la destrucción de todos los altares supersticiosos o ilegítimos.[32] Sin embargo, el cambio de actitud de Agustín estaba ligado de manera específica, como demostró Victor Saxer, a la oleada de milagros conectados con el lugar de culto (*memoria*) de san Esteban en Uzalis.[33] ¿Por qué era tan importante san Esteban? Porque era el protomártir, desde luego; su pasión tenía ecos de la pasión de Cristo. Pero un análisis del extraordinario hallazgo de sus reliquias hace surgir otros elementos. Hemos iniciado el trayecto en 418 (fecha de la carta de Severo); luego avanzamos en el tiempo. Ahora volvamos atrás, hasta el año 415.

5. El hallazgo de las reliquias de san Esteban se produjo en el momento justo y en el lugar justo: ésta es una observación realizada por un estudioso eminente como Saxer, ciertamente no sospechado de anticlericalismo militante.[34] Ese acontecimiento reforzó el prestigio de un hombre que sin duda había tenido gran injerencia en ello: Juan II, obispo de Jerusalén. En un ensayo reciente, Michael van Esbroeck sostuvo que algunos cultos apoyados de manera activa por Juan II –para empezar, el rendido a san Esteban, uno de especial importancia– hacen pensar en una política religiosa coherente, dirigida en forma deliberada hacia grupos judeo-

[32] Cf. C. Cecchelli, "Note sopra il culto delle reliquie nell'Africa romana", en *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, XV, 1939, pp. 131 y 132.

[33] Cf. V. Saxer, *Mort martyres réliques...*, *op. cit.*, pp. 245 y ss. Cf. también C. Lambot, "Collection antique de sermons de S. Augustin", en *Revue Bénédictine*, 57, 1947, pp. 89-108, en especial, pp. 105 y 106, y "Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes des martyres", en *Revue Bénédictine*, 79, 1969, p. 94; P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, La Haya y Turnhout, 1976 (sermones 314-320).

[34] Cf. V. Saxer, *Mort martyres réliques...*, *op. cit.*, pp. 293 y 294.

cristianos.[35] Es una sugerencia importante: sin embargo, Van Esbroeck descuidó las connotaciones polémicas, por no decir agresivas, del suceso en cuestión. El hallazgo de las tumbas de Nicodemo y Gamaliel, que sugería una continuidad entre el Viejo y el Nuevo Testamento, había sido más que compensado por el hallazgo de las reliquias de san Esteban, el protomártir, primer hombre que "luchó por el Señor contra los judíos" (*primum adversus Judeos dominica bella bellavit*).[36] Estas palabras, incluidas en ambas versiones del *De revelatione corporis Sancti Stephani*, son bastante elocuentes.[37] Cercanía religiosa y competición religiosa iban a la par. Como demostró Marcel Simon en su gran libro, la pretensión de ser el *verus Israel* por parte de los cristianos tenía implicaciones ambivalentes y potencialmente trágicas.[38]

Dichas tensiones traslucen por detrás del hallazgo de las reliquias de san Esteban. También los estudiosos que pusieron de relieve cómo ese descubrimiento se produjo exactamente en el momento justo descuidaron (al menos según me consta) el elemento que estoy por mencionar. El 20 de octubre de 415, el emperador le quitó a Gamaliel VI, patriarca de Jerusalén, el título que tradicionalmente le cabía de *praefectus honorarius*. La supresión del título estaba significativamente motivada por el proselitismo judaico, expresado en la construcción de nuevas sinagogas y en la cir-

[35] Cf. M. van Esbroeck, "Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix", en *Analecta Bollandiana*, 102, 1984, pp. 99-134.

[36] PL, Migne, 41, 813, 815 y 816.

[37] Acerca de esas dos versiones, cf. P. P[eeters], "Le sanctuaire de la lapidation de S. Étienne", en *Analecta Bollandiana*, XXVII, 1908, pp. 364-367; J. Martin, "Die revelatio S. Stephani und Verwandtes", en *Historisches Jahrbuch*, 77, 1958, pp. 419-433. Acerca de los sucesos en conjunto, cf. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire. AD 312-460*, Oxford, 1982, pp. 212-220.

[38] Cf. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)* [1948], 2ª ed. aumentada, París, 1964.

cuncisión de cristianos y gentiles.[39] A los ojos de los judíos de Palestina y de la diáspora, el patriarca era la máxima autoridad política y espiritual; Orígenes lo había definido como una suerte de monarca de los judíos.

La supresión de la *praefectura honoraria* había llevado, años más tarde, a la desaparición del patriarcado.[40] Sin embargo, el debilitamiento de la posición de los judíos bajo los emperadores cristianos se volvió evidente, a menos de dos meses de distancia, a partir de otro golpe simbólico: el inopinado resurgimiento de las reliquias de san Esteban, anunciado por las visiones de Luciano a comienzos de diciembre de 415.

6. Que tarde o temprano esas reliquias debían resurgir parece retrospectivamente obvio. Para justificar esta afirmación, es indispensable dar otro paso atrás: hasta los muy célebres sermones contra los cristianos judaizantes pronunciados en Antioquía por san Juan Crisóstomo en 385-386.[41] La compleja realidad religiosa que esos sermones presuponen fue analizada en un ensayo magistral por Marcel

[39] Cf. *Codex Theodosianus*, ed. al cuidado de T. Mommsen, Berlín, 1962, pp. 892 y 893.

[40] Cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, París, 1914, vol. I, pp. 391 y ss.; A. M. Rabello, "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", en H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín y Nueva York, 1980, vol. II, 13, pp. 713-716 (pero en 415, el patriarca Gamaliel no fue "depuesto", como se lee en la p. 714, n. 212); B. S. Bachrach, "The Jewish Community of the Later Roman Empire", en J. Neusner y E. S. Frerichs (eds.), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico (CA), 1985, pp. 412-415; G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, Múnich, 1987, pp. 208-213.

[41] Cf. Saint John Chrysostom, *Discourses against Judaizing Christians*, trad. ingl. de P. W. Harkins, Washington, 1979. Cf. también R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley, 1983; W. A. Meeks y R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula (MT), 1979.

Simon.[42] Tanto judíos como cristianos, por ejemplo, honraban con un ferviente culto las reliquias de los siete macabeos y de su madre, que estaban conservadas (según se creía) en una iglesia cristiana. Este gesto, que bajo ningún concepto es excepcional,[43] pone en evidencia las implicaciones ambivalentes de la fórmula *verus Israel*. El deseo de enfatizar la continuidad entre el Viejo y el Nuevo Testamento podía inspirar tanto la inclusión de los macabeos en el calendario religioso de Antioquía como la conquista violenta del lugar sacro donde se conservaban sus reliquias.[44]

El culto a los hermanos macabeos y a su madre no estaba vivo sólo en Antioquía. En 338, como se nota en una carta de san Ambrosio, algunos heréticos atacaron en Calínico, sobre la ribera izquierda del Éufrates, a un grupo de monjes que, "según una antigua tradición", cantaban salmos mientras se dirigían a un santuario de los macabeos. Por motivos que ignoramos, también en este caso la sinagoga local fue destruida por esos mismos monjes, inspirados por el obispo (*auctore episcopo*).[45] Un culto tan difundido, compartido por judíos y cristianos, tenía sin duda raíces profundas. El modelo de 2 Mac. 7 fue detectado por detrás de la descripción de Blandina, la mártir cristiana a quien se dio muerte

[42] M. Simon, "La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche", en *Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne*, París y La Haya, 1962, pp. 140-153.

[43] Cf. Card. [M.] Rampolla [del Tindaro], "Martyre et sépulture des Macchabées", en *Revue de l'art Chrétien*, XLII, 1899, cuarta serie, vol. X, pp. 290-305.

[44] E. Bikerman ("Les Macchabées de Malalas", en *Byzantion*, 21, 1951, pp. 74-75) observa que las sinagogas eran consideradas lugares sacros según el derecho romano, mientras que no lo eran según el ritual hebraico; sin embargo, la actitud de los cristianos –incluidos aquellos que se apoderaron de la sinagoga de Antioquía– era presumiblemente más cercana al primero que al segundo.

[45] Cf. san Ambrosio, Ep. 40, 16, citado por L. Cracco Ruggini, "Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d. C.", en *Studia et Monumenta Historiae et Iuris*, XXV, 1959, pp. 198 y 199.

en Lyon en 177.[46] Se supuso que la noción misma de *martyrium* deriva, en última instancia, de la historia de los siete hermanos judíos y de su madre, a quienes se torturó y dio muerte por haberse negado a comer carne de cerdo.[47]

Algunos intentos por cristianizar el culto de estos protomártires judíos ya fueron mencionados. El nuevo equilibrio de poder, surgido entre finales del siglo IV y comienzos del V, llevó al descubrimiento de las reliquias del protomártir cristiano, que según la tradición había sido muerto por los judíos. Esteban contra los macabeos.[48] En Menorca, las tensiones generadas por la llegada de las reliquias de san Esteban desencadenaron una auténtica lucha: "Los judíos –escribe Severo en su carta– se dieron ánimo uno al otro recordando los ejemplos del tiempo de los macabeos, y anhelaban morir para defender su Ley".[49]

7. Hasta ahora me referí a un estereotipo hagiográfico ligado a un nombre ("Esteban"). Podría darse un paso más, en el intento por aislar –sobre la base de Hechos, 6-8– al Esteban histórico y su actitud hacia la tradición hebraica.[50] Por supuesto, no poseo la competencia necesaria para un intento de ese tipo. Sin embargo, la documentación que recopilé deja en evidencia, si no yerro, que la actitud de fuerte

[46] Cf. W. H. C. Frend, "Blandina et Perpetua: Two Early Christian Heroines", en *Les Martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du CNRS, núm. 575, París, 1978, pp. 167-177, en especial, p. 173.

[47] Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, pp. 21 y 87, en polémica con la tesis de H. Delehaye.

[48] Cf. M. Simon, "Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise ancienne", en *Recherches...*, *op. cit.*, pp. 154-180, en especial, p. 157 (Gregorio Nacianceno, *Hom. 3 in Mach.*, PG, 35, 627).

[49] "Judaei igitur exemplis se Machabaei temporis cohortantes, mortem quoque pro defendendis legitimis suis desiderabant" (ed. de Bradbury, p. 86).

[50] Un estimulante intento en ese sentido fue realizado por M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958.

ambivalencia de los cristianos hacia los judíos tuvo un peso decisivo en el surgimiento del culto a los santos cristianos. Los hechos de violencia religiosa que tuvieron lugar en Menorca son sólo un episodio de una historia tanto más larga, en la que san Esteban, o al menos sus reliquias, inevitablemente cumplieron una función antijudía.[51]

Esa función es obvia, tanto que Peter Brown, en las páginas que tomé como punto de partida, no la mencionó siquiera. Ese silencio me parece significativo, por estar en conexión con una propensión más amplia a poner en sordina tensiones, rupturas, oposiciones (de todo tipo: sociales, culturales, religiosas). En un fragmento de autobiografía intelectual, Brown observó (con una pizca de autocrítica) que la antropología funcionalista británica tuvo "la tendencia a aislar al hombre santo [...] del mundo de valores compartidos en que él actuaba como un ejemplo".[52] En vez de ello, Brown prefiere insistir en elementos compartidos por una comunidad en su conjunto. La crítica formulada en el primer capítulo de *The Cult of the Saints* con relación al espíritu más o menos abiertamente paternalista con que a menudo se estudió la historia religiosa de los grupos no alfabetizados encuentra mi pleno acuerdo. Más discutible me parece el tácito tránsito, llevado a cabo por Brown, desde ese tipo de crítica hacia un rechazo por aquello que él define como "modelo a dos franjas" *(two-tier model)* –esto es, por cualquier planteo que presuponga la existencia de dicotomías culturales y religiosas–.

The Cult of the Saints es un libro insustituible. Pero el modo en que afronta (y no afronta) la dicotomía hebraico-cristiana me parece difícil de aceptar.*

[51] La importancia de este tema fue puesta de relieve por Blumenkranz en su *Les auteurs...*, *op. cit.*, p. 108, n. 14.

[52] Cf. P. Brown, "The Saint as Exemplar", *op. cit.*, p. 12.

* A propósito del tema aquí discutido, véase la amplia reseña crítica de J. Amengual i Batle, "Consentius/Severus de Minorca. Vint-i-cinc anys d'estudis, 1975-2000", en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 20, 2001, pp. 599-700.

III. MONTAIGNE, LOS CANÍBALES Y LAS GRUTAS*

1. HAY FIGURAS DEL PASADO que el tiempo acerca antes que alejarlas. Montaigne es una de ellas. Nos vemos irresistiblemente atraídos por su apertura frente a culturas lejanas, por su curiosidad sobre lo múltiple y diverso de las vidas humanas, por el diálogo cómplice e impiadoso que entabla consigo mismo. Esos rasgos aparentemente contradictorios lo tornan cercano a nosotros. Pero es una impresión engañosa: Montaigne nos rehúye. Debemos intentar acercarnos a él a partir de sus categorías, no de las nuestras.

Eso no significa interpretar a Montaigne por medio de Montaigne: perspectiva discutible y, en última instancia, estéril. Haré la prueba de leer el ensayo "De los caníbales" tomando como punto de partida los elementos contextuales hallables, directa o indirectamente, en el texto. Seguiré un itinerario sinuoso, que por momentos parecerá tener ecos de las digresiones tan caras al propio Montaigne. Intentaré mostrar cómo esos contextos actuaron sobre el texto modelándolo, dándole forma: como lazos y como desafíos.

2. El primer contexto, literal y metafórico a la vez, está constituido desde luego por el libro del cual forma parte "De los caníbales": los *Ensayos*. Una relación entre partes y todo existe para cada uno de los ensayos de Montaigne (y

* Éste es el texto, modificado en algunos puntos, de la Alan Marre Maccabeans Centenary Lecture dictada en noviembre de 1993 en el University College de Londres. Estoy muy agradecido a Samuel R. Gilbert por sus observaciones.

para cada uno de los libros); pero en este caso, dicha relación tiene un significado especial. Se comprende inmediatamente a partir de las palabras que el autor dirige al lector cuando presenta su propio libro: "Si [lo hubiera escrito] para buscar el favor de la gente, me habría provisto mejor [de ornatos] y me presentaría con un porte estudiado. Quiero que aquí se me vea en mi forma de ser sencilla, natural y habitual, sin afectación ni artificio: pues soy yo mismo a quien retrato".

Sin embargo, la decisión de representar sus propios "defectos [...] en vivo" y su propia "forma natural" tuvo que afrontar, según explica Montaigne, el "respeto público". Cuando presenta al lector el resultado de ese compromiso –el libro–, Montaigne expresa su nostalgia por "esas naciones que según se dice viven aún en la dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza". Si viviera entre esa gente, concluye, "te aseguro que de muy buena gana me habría retratado de cuerpo entero, y completamente desnudo".[1]

En la zona liminar del libro encontramos a los salvajes brasileños que reaparecerán en el ensayo "De los caníbales". Su desnudez remite a dos temas fundamentales, estrechamente ligados entre sí: por un lado, la oposición entre *coustume* y *nature*; por el otro, el propósito del autor de hablar

[1] Cf. M. de Montaigne, *Saggi*, 2 vols. con paginación continua, trad. de F. Garavini, Milán, 1992, p. 3; ed. fr.: *Essais*, ed. al cuidado de A. Thibaudet, París, 1950, p. 24 [en adelante, los números de página de la edición francesa citada por el autor aparecerán entre corchetes]. En el primer volumen de las *Recherches de la France* (Orleans, 1567), Étienne Pasquier declaró no dirigirse a protectores o amigos, sino simplemente a "su lector". Que un noble como Montaigne se dirigiera sin más "al lector" es comprensible; pero ello nada quita al carácter provocativo de su discurso.

[Hay numerosas traducciones al español de los ensayos de Montaigne (entre ellas, una de las más recientes: *Ensayos completos*, Madrid, Cátedra, 2003). Para seguir las versiones preferidas por Ginzburg, las citas se tradujeron directamente del francés, haciendo las adecuaciones pertinentes. N. del T.]

de sí mismo en la manera más directa, más inmediata, más veraz posible. Que se hable de salvajes desnudos y de verdad al desnudo nada tiene de sorprendente. Pero la convergencia de esos dos temas presupone un eslabón intermedio ligado a una de las ideas más audaces de Montaigne: la identificación de la costumbre o tradición (*coustume*) con el artificio. Los vestidos, se lee en el ensayo "Sobre el vestuario" (I, 36), demuestran que nos hemos alejado de la ley de naturaleza, del "orden general del mundo, donde nada puede haber de adulterado".[2] La desnudez era la usanza "originaria de los hombres": palabras que elucidan la alusión, ya señalada, a la ausencia de constricciones, que era una marca distintiva de la edad de oro: la "dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza".[3] Encontramos anticipadas en forma concisa algunas de las ideas fundamentales que se desarrollarán en los *Ensayos*.[4]

¿Pero cuán extendida estaba entonces la conexión entre edad de oro, desnudez y libertad de las constricciones de la civilización? Aquí vemos despuntar otro contexto posible. Esos tres motivos convergen en un famoso tramo de la *Aminta*, el poema pastoral de Tasso, a quien Montaigne consideraba "un hombre de los más juiciosos, ingeniosos y formados en el espíritu de aquella antigua y pura poesía que haya habido desde largo tiempo entre los poetas italianos".[5] El coro que cierra el primer acto de la *Aminta* es una evocación, impregnada de nostalgia por la edad de oro y las ninfas desnudas que la poblaban: una edad en que el placer

[2] Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 296 [pp. 262 y 263]; cf. también la "Apologia di Raymond Sebond", en *Saggi*, *op. cit.*, II, 12, pp. 589-591 [pp. 502 y 503].

[3] La analogía entre edad de oro e indígenas americanos reaparece en el ensayo "Dell'esperienza", en *Saggi*, *op. cit.*, III, 13, pp. 1424 y 1425 [p. 1196].

[4] Cf. G. Genette, *Seuils*, París, 1987 [trad. esp.: *Umbrales*, México, Siglo XXI, 2001].

[5] Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 641 [p. 546]. Se trata de II, 12, la "Apologia di Raymond Sebond".

erótico no se ponía por debajo del vínculo del honor, "ese vano / nombre sin sujeto [quel vano / nome senza soggetto]".[6] Se da la casualidad de que Pierre de Brach, primer consejero del Parlamento de Burdeos y autor de la primera traducción de la *Aminta* al francés (1584), era amigo de Montaigne.[7] Pero la eventualidad de que Montaigne, quien sabía muy bien italiano, se hiciera eco de los versos de Tasso en las palabras dirigidas a su propio lector es, sin más, algo que excluir. La primera edición de los *Ensayos* de Montaigne –que ya incluía esa página– apareció en el verano eu-

[6] Cf. T. Tasso, *Aminta*, vv. 656 y ss. El parecido entre Montaigne y Tasso fue señalado por R. Cody, *The Landscape of the Mind*, Oxford, 1969, p. 57. Cf. también los versos del "Discours contre Fortune" de Ronsard, dirigido al explorador Villegagnon: "Comme ton Amérique, où le peuple incognu / Erre innocentement tout farouche y tout nu / D'habit tout aussi nu qu'il est nu de malice, / Qui ne cognoist les noms de vertu ny de vice, / De Senat ny de Roy, qui vit à son plaisir / Porté de l'appetit de son premier desir, / Et qui n'a dedans l'ame ainsi que nous empreinte / La frayeur de la loy qui nous fait vivre en crainte: / Mais suivant sa nature est seule maistre de soy, / Soymesme est sa loy, son Senat et son Roy: / Qui de coutres trenchans la terre n'importune, / Laquelle comme l'air à chascun est commune, / Et comme l'eau d'un fleuve, est commun tout leur bien, / Sans procez engendrer de ce mot *Tien et Mien* [Tal como tu América, donde gente ignota / Vaga con inocencia salvaje y desnuda, / De traje desnuda tanto como de malicia, / Sin conocer los nombres de virtud y de vicio, / Ni de Senado o Rey, y vive a gusto / Guiada por la apetencia de su primer deseo, / Y no hay dentro de su alma marca impresa / Del temor a la ley que nos pone en recelo: / Sino según natura es de sí única ama, / Ella misma es su ley, su Senado y su Rey: / Que con rejas de arado no importuna a la tierra, / Común a todos así como el aire, / Y como el agua de un río, comunes son sus bienes / Sin entablar litigio por voz de *Tuyo y Mío*]" ("Le second livre des poèmes", en *Œuvres Complètes*, ed. al cuidado de G. Cohen, II, París, 1994, p. 778). Véanse E. Armstrong, *Ronsard and the Age of Gold*, Cambridge, 1968; y en términos más generales, N. Pellegrin, "Vêtements de peau(x) et de plumes: la nudité des Indiens et la diversité du monde au XVIe siècle", en J. Céard y J.-C. Margolin (eds.), *Voyager à la Renaissance*, París, 1987, pp. 509-530.

[7] Cf. L. F. Benedetto, "Il Montaigne a Sant'Anna", en *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 73, 1919, pp. 213-234, en especial, pp. 218 y 219, n. 2; I. Cremona, *L'influence de l'*Aminta *sur la pastorale dramatique française*, París, 1977, pp. 33 y ss. (que ignora el ensayo anterior).

ropeo de 1580, pocos meses después de que se publicara la primera edición de la *Aminta*.[8] En la segunda edición de los *Ensayos* (1582), Montaigne intercaló la conmovida alusión a su encuentro con Tasso, encerrado como demente en el hospital de Sant'Anna, en Ferrara.[9]

Montaigne no podía haber leído la *Aminta* por motivos cronológicos; Tasso, que leía mal el francés, no pudo leer los *Ensayos* por motivos ya sea lingüísticos, ya cronológicos. Las analogías entre los dos textos deben atribuirse entonces a un tema difundido. Lo demuestra una página de *La métamorphose d'Ovide figurée* [Figuras de la *Metamorfosis* de Ovidio]: una adaptación en versos franceses de la *Metamorfosis* de Ovidio que se publicó en Lyon en 1557. El grabador, Bernard Salomon, llamado "el pequeño Salomon", representó la edad de oro como el triunfo de la desnudez y el amor libre: en ese tiempo, explica la didascalia, "sin ley, sin fuerza ni constricciones / se mantenían la fe, el derecho y el honor [sans loy, force, ou contrainte / On meintenoit la foy, le droit, l'honneur]"[10] (véase ilustración 2).

[8] Cf. R. A. Sayce y D. Maskell, *A Descriptive Bibliography of Montaigne's Essais, 1580-1700*, Londres, 1983. Tasso recibió las primeras copias de la primera edición de la *Aminta*, publicada en Cremona, el 3 de diciembre de 1580 (cf. *La raccolta tassiana della Biblioteca Civica "A. Mai" di Bergamo*, s. l., s. f., p. 261).

[9] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 641 [p. 546]. Corresponde a la "Apologia di Raymond Sebond" (II, 12); L. F. Benedetto, "Il Montaigne a Sant'Anna", *op. cit.*

[10] *La métamorphose d'Ovide figurée*, Lyon, Jean de Tournes, 1557 (la reed. facsimilar de 1933, "Collection d'unica et de livres rares", núm. 3, incluye un folio explicativo con una nota de R. Brun "acerca de las ilustraciones"). Cf. H. Levin, *The Myth of Golden Age in the Renaissance*, Bloomington, 1969, primera página; y véase el apéndice, pp. 197 y 198. Acerca del autor de los grabados, cf. N. Rondot, *Bernard Salomon, peintre et tailleur d'histoires à Lyon, au XVIe siècle*, Lyon, 1897, que señala (p. 53) que las grotescas que acompañan a la traducción francesa de Ovidio son similares a las ilustraciones de *La plaisante et joyeuse histoire de Gargantua et Pantagruel* (cf. *Les songes drolatiques de Pantagruel*, La Chaux-de-Fonds, 1989, con una brillante introducción de M. Jeanneret: "Rire à la face du monstre"). Salo-

El tono es menos agresivo, pero estamos cerca de la denuncia del honor por parte de Tasso y del lamento nostálgico de Montaigne por la "dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza".[11] Con todo, *La métamorphose d'Ovide figurée* nos remite a Montaigne también desde otro punto de vista. La figuración de la edad de oro está enmarcada por grotescas: decoraciones que se habían puesto de moda a finales del siglo XV, después del descubrimiento de los frescos que decoraban las grutas de la Domus Aurea.[12] En un tramo famoso, Montaigne comparó sus propios ensayos con

> grotescas, que son pinturas fantásticas, las cuales otro mérito no tienen que su variedad y extrañeza. ¿Qué son en verdad también éstos, si no grotescas y cuerpos monstruosos, reunión de distintos miembros, sin una figura determinada, que no tienen otro orden ni vínculo ni proporción más que casual?[13]

---

mon, que usualmente firmaba con una estrella de cinco puntas (*ibid.*, p. 27), acaso fuese un judío converso. Cf. también M. D. Henkel, "Illustrierte Ausgaben von Ovids Metamorphosen im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert", en *Bibliothek Warburg Vorträge 1926-1927*, Berlín, 1930, pp. 58-144; en especial pp. 77 y ss., 87 y ss. Algunas grotescas de Salomon fueron utilizadas –pese a la presencia de ciertos detalles obscenos– en la traducción de los salmos realizada por Clément Marot y Théodor de Bèze: *Les Pseaumes mis en rime françoise*, en Lyon, por obra de Jean de Tournes, 1563, cc. Q i v (ps. LICX), R v v (ps. LXVIII), etcétera.

[11] H. Levin (*The Myth...*, *op. cit.*, pp. 197 y 198) señala una anticipación de Tasso en el elogio al amor libre incluido en la segunda *quartina* que acompaña al grabado.

[12] Cf. N. Dacos, *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesques à la Renaissance*, Londres y Leiden, 1969; y su aporte en N. Dacos y C. Furlan, *Giovanni di Udine*, I, Udine, 1987. Cf. también H. de Geymüller, *Les du Cerceau, leur vie et leur œuvre*, París, 1887. Otra documentación en C. Ossola, *Autunno del Rinascimento*, Florencia, 1971, pp. 184-207.

[13] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, pp. 242 y 243 (I, 28: "Dell'amicizia", traducción levemente modificada) [p. 218]. André Chatel citó este tramo al comienzo de su ensayo *La grottesque*, París, 1988 (trad. it.: *La grottesca*, Turín, 1989).

2. Bernard Salomon, grabado para *La métamorphose d'Ovide figurée*, Lyon, 1557.

Los grabados que acompañaban a *La métamorphose d'Ovide figurée* contribuyeron a difundir en Francia ese tipo de decoraciones. Una serie de frescos ejecutados hacia mediados del siglo XVI en el castillo de Villeneuve-Lembrun, cerca del Puy-de-Dôme, tomaba como base precisamente los grabados de Bernard Salomon.[14] Podemos considerar esas ilustraciones, que Montaigne podría haber conocido, como un paralelo visual (y un contexto) del tramo que citamos recién.

La comparación con las grotescas tenía un significado doble, negativo y positivo. Por un lado, marcaba lo que no eran los ensayos: "sin una figura determinada, sin otro orden ni vínculo ni proporción más que casual". Por el otro, lo que eran: "pinturas fantásticas", "cuerpos monstruosos". En el juicio falsamente modesto de Montaigne se advierte el narcisismo cómplice que bien conocen sus lectores: "Otro mérito no tienen que su variedad y extrañeza". Jean Céard demostró que palabras como "variedad", "extrañeza", "monstruo" tenían para Montaigne una connotación positiva.[15] Pero respecto de sus implicaciones estéticas hay algo que agregar.

3. Montaigne tenía una verdadera pasión por la poesía. Sobre la base del *Journal de voyage en Italie* [*Diario del viaje a Italia*], se pensó que las artes visuales le interesaban poco. No

[14] Cf. F. Enaud, "Peintures murales de la seconde moitié du XVIe siècle découvertes au château de Villeneuve-Lembrun (Puy-de-Dôme)", en A. Chastel (ed.), *Actes du Colloque International sur l'art de Fontainebleau*, París, 1975, pp. 185-197, en especial, p. 194. Cf. también J. Adhémar, "L'éstampe et la transmission des formes maniéristes", en *Le triomphe du Maniérisme Européen*, Ámsterdam, 1955, pp. 34-36.

[15] Cf. J. Céard, *La Nature et les prodiges. L'insolite, au XVIe siècle, en France*, Ginebra, 1977, pp. 387 y ss. (cap. XVI: "L'idée de variété dans les *Essais*"); I. Buffum, *L'influence du voyage de Montaigne sur les* Essais, Princeton (NJ), 1946, pp. 121-133 (cap. V: "Unité et diversité"). Para un interesante paralelismo, cf. C. Del Lungo, "La Zucca del Doni e la struttura della 'grottesca'", en *Paradigma*, 2, 1978, pp. 71-91.

se encontrarán ciertamente en el *Journal* comentarios acerca de los frescos en la Sixtina o de *La última cena* de Leonardo. Sin embargo, eso simplemente prueba que Montaigne –quien, por lo demás, anotaba todo cuanto veía– viajaba sin llevar en el bolsillo una guía decimonónica o novecentista. En realidad, los tramos del *Journal* dedicados a las *ville* de Pratolino, Castello, Bagnaia y Caprarola son testimonio de un interés muy específico, dirigido por sobre todo a jardines, fuentes y grutas.[16] En sus descripciones, Montaigne se abstuvo de términos técnicos: ello no causa sorpresa si se piensa en su alusión irónica a "nuestros arquitectos" que se inflan "con esos grandes términos como pilares, arquitrabes, marcos, de factura corintia y dórica, y similares" en referencia a "las míseras piezas de la puerta de mi cocina".[17]

André Chastel escribió que este tramo "muestra por sobre todo que Montaigne tenía mayor familiaridad con autores antiguos como Séneca o Cicerón que con Vitruvio".[18] Resulta una afirmación poco convincente. Es probable que Montaigne conociera la descripción de los toscos y brutales comienzos de la especie humana que se lee en el *De Architectura* de Vitruvio. Además del original latino, reeditado muchas veces, Montaigne podría haber visto la traducción

[16] Cf. M. de Montaigne, *Journal du voyage du* [¡!] *Michel de Montaigne en Italie...*, ed. al cuidado de A. D'Ancona, Città di Castello, 1895, pp. 163 y 164, 177 y 178, 527-530 (que no deja de ser importante, a pesar de la reciente edición al cuidado de F. Rigolot, París, 1992) [trad. esp: *Diario de viaje a Italia, por Suiza y Alemania*, Barcelona, Edicions 62, 1986]. Cf. también L. Pertile, "Montaigne in Italia: arte, tecnica e scienza dal *Journal* agli *Essais*", en *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese*, nueva serie, XII, 1973, pp. 49-82; R. A. Sayce, "The Visual Arts in Montaigne's Journal de Voyage", en R. C. La Charité (ed.), *O un amy! Essays on Montaigne in Honor of Donald M. Frame*, Lexington, 1977, pp. 219-241.

[17] Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, pp. 397 y 398 (I, 51: "Della vanità delle parole") [p. 344].

[18] Cf. A. Chastel, *The Palae of Apollidon*, The Zaharoff Lecture for 1984-1985, Oxford, 1986, p. 3.

francesa (1547) al cuidado de Jean Martin, basada a su vez en la traducción italiana de Cesare Cesariano (Como, 1521). En su comentario al tramo de Vitruvio acerca de la invención del fuego, Cesariano detectó los laboriosos comienzos de la especie humana con la edad de oro (*aurea aetas*) y comparó a los primeros hombres con los habitantes de las tierras recientemente descubiertas en Asia Meridional, quienes, tal como se había aprendido por obra de los viajeros españoles y portugueses, todavía vivían en las cavernas (véase ilustración 3).[19]

En el ensayo acerca de los caníbales, los salvajes brasileños son descritos como primitivos y, simultáneamente, cercanos a los pueblos de la edad de oro. No es factible afirmar si Montaigne había tomado inspiración en los comentarios a Vitruvio. Pero el asunto es otro. La frase irónica de Montaigne respecto de la jerga de los arquitectos modernos no implicaba en modo alguno una falta de interés por la arquitectura. El *Journal de voyage en Italie* demuestra lo contrario.

Aquí vemos cómo describió Montaigne la Villa Medici de Pratolino, cerca de Florencia:

> Hay de extraordinario una gruta de varios nichos y salas: esta parte supera todo cuanto hayamos visto en sitio alguno. Está incrustada y formada en todo por cierto material que dicen ser tomado de algunas montañas, y de modo imperceptible lo han unido con clavos. No sólo hay música y armonía creadas por el movimiento del agua, sino que también se genera un movimiento de estatuas y puertas con diversas acciones [...] varios animales que se zambullen para beber, y cosas similares.

[19] Cf. Vitruvio, *De Architectura*, ed. al cuidado de C. Herselle Krinsky (reimpresión fototípica de la ed. de 1521), Múnich, 1969, introducción, pp. 5 y 6; texto c. 31v. Cf. también *Architecture ou Art de bien bastir, de Marc Vitruve Pollion Autheur Romain Antique, mis de Latin en François par Ian Martin* ..., Paris, 1547, cc. c ii v y ss.

ouento.i.cõgregatione de homini aut p respecto de supplicatione a Dio in le Ecclesie: aut p causa de Iudiciii quando d
strati sono ꝯgregati: aut se p qualche altro respecto in uno loco la multitudine ꝯuene: & dicit a ꝯuenio qd proprie est co
or Virg. in primo æneidos: conueniunt quibus aut odiũ crudele tyranni: aut metus acerrat. Salu. postq̃ unũ in locũ oẽs ꝯu
: Cõuento anchora significa conuinctione: Iuue. saty. 6. Cõuentũ tamẽ & pactũ & sponsalia nostra tẽpestate paras: dicit
uentus in iudiciũ uocatus ab aliquo. Vnde cõuenticula: quale quasi semp̃ se piglia in mala parte: hoc est p il cõuento & co
atione de seduosi & scelerati. ¶ Concilio si e una multitudine de populo congregata per respecto di consultare: & tanto p
sapienti & diuini: quanto piu se ꝯueneno al bene cõmune: p che omne bonũ quãto cõmunius: tanto diuinius: a Cõcilio
ilabulũ locus in quo ꝯcilio ꝯgregat̃ Festus. ¶ Conuicto si e deriuato a uictus: qd plane significat omne id qd ad cibũ pon
et: quare frequenter hec duo cõiungimus uictũ & uestitũ: Victo anchora significa una generatione di uita quãto a li costum
le dicemo: Conuicto: si e una cõmune congregatione coadunata a uiuere in una societate como saria le psone de una gr
apia: uel de qualche magna religione: o uero hospitali: quale nõ tanto manzano & beueno de cõpagnia: ma anche usanc
lemi costumi: Dice adunche Vitruuio la inuentione dil foco hauer cõgregato ad uiuere & habitare insema & usare li mede
umi seu lege p li mortali: quali primo ne le silue dispersi & con le fere uagauano: & questo nõ essere sta difficile lo demons
ndo da la natura lhomo qual e animal sociabile nõ como li altri aiali piu i terra essere al pasto abiecto: Ma erecto a ꝯtẽplare
abile magnificẽtia del Cœlo & Stelle q̃l cosa ãchora Ouidio ha dicto primo metamor. Pronaq̃ quõ spectent aĩalia cætera te

3. Tomado de Vitruvio, *De Architectura*, con comentario de Cesare Cesariano, Como, 1521.

> [...] Es imposible describir minuciosamente la belleza y la riqueza de este lugar.[20]

La fuente, construida por Bernardo Buontalenti, fue destruida. Podemos formarnos una idea de ella gracias a otra gruta, también construida por Buontalenti, que en este momento todavía puede verse en el jardín florentino de Boboli.

La construcción de la fachada de la gruta, comenzada por Vasari, fue continuada por Buontalenti en 1583, dos años después del viaje de Montaigne a Italia, y concluida en 1593. En 1585 se instalaron en ella los dos *Prigioni* de Miguel Ángel, actualmente reemplazados por copias.[21] En Italia, la moda de las grutas había empezado algunas décadas antes. En 1543, Claudio Tolomei describió las grutas que micer Agapito Bellomo había hecho construir en su villa romana, y habló del

> ingenioso artificio nuevamente recuperado de hacer fuentes, el cual se ve usado en varios lugares de Roma. En éstos, al mezclarse el arte con la naturaleza, no se sabe discernir si ella

[20] *Giornale del viaggio de Michel de Montaigne en Italie*, vol. I, trad. de G. Natoli, Florencia, 1958, pp. 138 y 139 (Montaigne, *Journal de voyage...*, *op. cit.*, pp. 163 y 164).

[Hay numerosas traducciones al español de esta obra, aunque las citas se tradujeron directamente del frances de *Journal de voyage en Italie par la Suisse et L'Allemagne, etc.*, ed. crítica de Maurice Rat, París, Garnier, 1942. N. del T.]

[21] Cf. D. Heikamp, "La grotta grande del giardino di Boboli", en *Antichità Viva*, IV, 4, 1965, pp. 27-43; E. Maurer, "Zwischen Gestein und Gestalt. Zur Grossen Grotte im Boboli-Garten in Florenz" [1977], en *Manierismus. Figura serpentinata und andere Figurenideale*, Zúrich, 2001, pp. 131-137; I. M. Botto, "Buontalenti, Bernardo", en *Dizionario Biografico degli Italiani*; Cf. también W. Smyth, "Pratolino", en *Journal of the Society of Architectural Historians*, 20, 1961, pp. 155-168; *Boboli '90, Atti del convegno internazionale di studi*, 2 vols., Florencia, 1989. Acerca de Castello, cf. L. Châtelet-Lange, "The Grotto of the Unicorn and the Garden of the Villa of Castello", en *Art Bulletin*, 50, 1968, pp. 51-58.

> es obra de ésta o de aquél, o bien a otro parece un natural artificio, cuando no artificiosa naturaleza: se ingenian en esta época para ensamblar una fuente de modo tal que, no casualmente sino con domeñable arte, la naturaleza lo haría. A dichas obras aportan mucho ornato y belleza estas piedras espumosas que nacen en Tívoli, las cuales, al ser formadas por el agua, vuelven como resultado de la obra de ella al servicio del agua; y la exornan con su variedad y amenidad mucho más que el ornato recibido de ella.[22]

El elogio de Tolomei a los mecanismos caracterizados por "un natural artificio, y [...] una artificiosa naturaleza" inmediatamente hacen pensar en el entusiasmo de Montaigne por la gruta de Pratolino.[23] Ésta es una convergencia inspirada por un gusto en común: el brillantemente analizado por Ernst Kris muchos años atrás.[24] Al estudiar los calcos *d'après nature* de dos escultores del tardío siglo XVI, el alemán Wenzel Jamnitzer y el francés Bernard de Palissy, Kris los interpretó como expresiones de una forma de naturalismo extremo que denominó *style rustique*. Entre los ejemplos de ese estilo, Kris citó los jardines y las grutas de Toscana tan apreciados por Montaigne.[25]

[22] El fragmento es citado por D. Heikamp, "La grotta...", *op. cit.*, p. 43.

[23] Véase, por ejemplo: "Me parece haber leído en Plutarco (que entre todos los autores que conozco es aquel que mejor unió el arte a la naturaleza y el ingenio a la doctrina)". Corresponde a Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, "Delle carrozze" (III, 6), p. 1195 [p. 1006].

[24] Cf. E. Kris, "Der Stil 'rustique'. Die Verwendung des Naturabgusses bei Wenzel Jamnitzer und Bernard Palissy", en *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, nueva época, I, 1926, pp. 137-208.

[25] *Ibid.*, p. 196: "El gran hombre se muestra aquí, aun en las pequeñas cosas, como verdadero hijo de su tiempo". A conclusiones análogas llega también, de modo independiente, M. Butor, *Essai sur les* Essais, París, 1968, pp. 66-71, 114-119. Cf. además N. Miller, "Domain of Illusion: The Grotto in France", en E. B. MacDougall (ed.), *Fons Sapientiae, Renaissance Garden Fountains*, Dumbarton Oaks, 1978, pp. 175-205; J. Céard, "Relire Bernard Palissy", en *Revue de l'Art*, 78, 1987, pp. 77-83.

Investigaciones más recientes demostraron que ese estilo "rústico" había sido difundido tempranamente en Francia por Sebastiano Serlio, célebre arquitecto y teórico de la arquitectura. En el cuarto volumen de su tan difundido *Libro di architettura* [Libro de arquitectura], publicado en 1537, Serlio identificó el orden toscano (al cual Vitruvio había dedicado una veloz alusión) con el orden rústico, citando como ejemplo de esta "mixtura" de órdenes el "bellísimo" Palazzo Te: la residencia de campo de los Gonzaga –entonces situada no lejos de Mantua– que pocos años antes había construido Giulio Romano.[26] Serlio elogió en particular el uso que Giulio Romano había hecho de la piedra áspera y de la piedra pulida en la fachada de Palazzo Te, logrando que pareciera "en parte obra de naturaleza y en parte obra de artífice".[27]

Pocos años después, Serlio encontró un nuevo protector en Francisco I y dejó definitivamente Italia por Francia. En 1551, publicó en Lyon un libro casi enteramente dedicado al "orden rústico": *Libro estraordinario, nel quale si dimostrano trenta porte di opera rustica mista con diversi ordini* [Libro extraordinario en que se exponen treinta puertas de labor rústica mezclada con varios órdenes].[28] En la introducción,

[26] Cf. S. Serlio, *Regole generali di architettura*, Venecia, 1551[3], libro IV, cc. XIV-XXIIII. Cf. J. S. Ackerman, "The Tuscan / Rustic Order: A Study in the Metaphoric Language of Architecture", en *Distance Points. Essays in Theory and Renaissance Art and Architecture*, Cambridge (MA), 1991, pp. 496-545. Cf. también *Natura e artificio. L'ordine rustico, le fontane e gli automi nella cultura del Manierismo europeo*, ed. al cuidado de M. Fagiolo, Roma, 1979.

[27] Insistió al respecto E. H. Gombrich, "Zum Werke Giulio Romanos", en *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, nueva época, VIII, 1934, pp. 79-104; IX, 1935, pp. 121-150 (ensayo del que aprendí mucho); cf. en especial pp. 86 y 87. Véase también su "Architecture and Rhetoric in Giulio Romano's Palazzo del Te", en *New Light in Old Masters*, Londres, 1986, pp. 161-170 (trad. it.: *Antichi maestri, nuove letture*, Turín, 1987, pp. 175-186) [trad. esp.: *Nuevas visiones de viejos maestros*, Barcelona, Debate, 2000].

[28] La importancia de esta obra fue enfatizada por J. Onians, *Bearers of Meaning. The Classical Orders in the Antiquity, the Middle Ages and the*

Serlio se disculpó frente a los seguidores (presumiblemente italianos) de Vitruvio, del cual se había apartado "no en demasía", dando a entender que las transgresiones por él cometidas estaban dictadas por el deseo de complacer al gusto francés ("tengan contemplación por el país donde estoy").[29] Acaso la justificación de Serlio tuviera un núcleo de verdad. La distancia física respecto de la arquitectura romana y de su aplastante legado podría haber tenido sobre él un efecto liberador. Ciertamente, tanto los edificios construidos por Serlio en Fontainebleau –la mayor parte de ellos ya destruida en nuestros días– como su tratado de arquitectura contribuyeron a la difusión de un estilo que desarrollaba algunas de las ideas más audaces de Giulio Romano. Un escrito como la *Architecture et Ordonnance de la grotte rustique de Monseigneur le duc de Montmorency connestable de France* [Arquitectura y emplazamiento de la gruta rústica del señor duque de Montmorency, condestable de Francia], publicado por Bernard Palissy en 1563, es testimonio del profundo influjo ejercido por Serlio sobre la arquitectura francesa. Para que el lector entendiera la *monstruosité* que caracterizaba a una de las grutas por él construidas, Palissy hizo una lista con una serie de detalles en los que la imitación fiel de la naturaleza estaba asociada con la búsqueda de efectos extravagantes:

Renaissance, Princeton (NJ), 1988, pp. 263-286. Un útil panorama de los estudios acerca de Serlio (junto a un intento, menos útil, de presentarlo en clave posmoderna) en J. Onians, "Serlio and the History of Architecture", en G. Perini (ed.), *Il luogo e il ruolo della città di Bologna tra Europa continentale e mediterranea*, Bolonia, 1992, pp. 181-199. Cf. también C. Toenes (ed.), *Sebastiano Serlio. Sesto Seminario Internazionale di Storia dell'Architettura*, Milán, 1989.

[29] Me valí de la edición impresa en Venecia el año 1566. La cita de J. S. Ackerman (*Distance Points...*, *op. cit.*, p. 543) que alude a la foresta de Fontainebleau parece tomada de la primera edición, que no pude ver. Acerca de la presencia de Rosso, Primaticcio y otros pintores italianos en Fontainebleau, cf. S. Béguin, *L'École de Fontainebleau. Le Maniérisme à la cour de France*, París, 1960.

estatuas de terracota que simulaban los efectos causados por el tiempo, columnas hechas de conchilla, columnas esculpidas en forma de rocas erosionadas por el viento, columnas *rustiquées* que hacían pensar que alguien la había emprendido a mazazos contra ellas, y así sucesivamente.[30]

El entusiasmo de Montaigne por Pratolino, Bagnaia y Caprarola, registrado en el *Journal de voyage en Italie*, formaba parte de un gusto que podría ayudar a entender mejor la estructura y el estilo de los *Ensayos*. Es una posibilidad que ha de indagarse.

4. Antoine Compagnon sostuvo que Montaigne probablemente se inspiró en un modelo antiguo: las *Noctes Atticae* [*Noches áticas*] que el gramático Aulo Gelio escribió alrededor del año 150 d. C. Consiste en una obra compuesta por una serie de capítulos que se suceden de manera desordenada: cada uno toma como eje una palabra, un dicho, una anécdota, o bien un tema de carácter general. Compagnon enfatizó que la semejanza estructural entre ambas obras es reforzada por una serie de analogías: el rechazo por el saber, el uso frecuente de títulos que tienen una relación muy vaga con el contenido de los ensayos, la gran cantidad de citas tomadas de una masa de libros heterogéneos.[31] Es una hipótesis muy convincente. ¿Pero por qué causó tanto impacto en Montaigne la obra de Gelio, que citó repetidas veces? ¿Y de qué modo la habrá leído?

Una respuesta a estas preguntas puede encontrarse en un tramo de la introducción de las *Noctes Atticae*. Después de armar una lista con una serie de títulos, elegantes y algo

[30] Cf. B. Palissy, *Architecture et Ordonnance de la grotte rustique de Monseigneur le duc de Montmorency connestable de France*, reed. de París, 1919, conforme a la ed. de La Rochelle, 1563.

[31] Cf. A. Compagnon, *La seconde main, ou le travail de la citation*, París, 1979, pp. 299 y ss.

pretensiosos, de obras de estudiosos célebres, Gelio explica cómo llegó a elegir el título de su propio libro:

> En cambio, por nuestra parte, conocedores de nuestros límites, hemos titulado *Noches áticas*, sin estudio ni reflexión, y casi al descuido [*subrustice*], a partir del lugar y el tiempo de nuestras veladas invernales: aun en el decoro del título cedemos el paso a los demás, tal como lo cedimos en el cuidado y en la elegancia de la escritura.[32]

La palabra fundamental de ese fragmento –*subrustice*, "por así decir, de modo rústico"– no implicaba, como es obvio, una referencia literal a los campesinos. El uso del orden rústico por parte de Giulio Romano en el Palazzo Te, la espléndida residencia de campo de los Gonzaga, era igualmente metafórico (véase ilustración 4).

Lo que en ambos casos se sugería era una deliberada, controladísima ausencia de refinamiento estilístico. Montaigne, mientras escribía encerrado en la torre de su castillo de provincia, habrá visto con simpatía la irónica modestia de Gelio y su rechazo por la elegancia retórica en nombre de una retórica diferente, basada en la sencillez y el desorden.[33] La estructura caprichosa y la gran cantidad de citas heterogéneas incrustadas en los capítulos de Gelio se realizaban a propósito para seducir a un lector como Montaigne, proclive a violar las leyes de la simetría clásica.

Conforme a un espíritu no diferente, en la introducción a su *Libro estraordinario*, Serlio se ufanó con orgullo de su *"licenziosità"*, que lo había inducido a exasperar los

[32] "Nos vero, ut captus noster est, incuriose et inmeditate ac prope etiam subrustice ex ipso loco ac tempore hibernarum vigiliarum Atticas noctes inscripsimus": Aulo Gelio, *Le notti attiche*, trad. de G. Bernardi-Perini, I, Turín, 1992, p. 81 [trad. esp.: *Noches áticas*, México, UNAM, 2002].

[33] Desarrollo aquí algunas alusiones de A. Compagnon, *La seconde main...*, *op. cit.*, pp. 299 y ss.

4. Giulio Romano, Palazzo Te, Mantua.

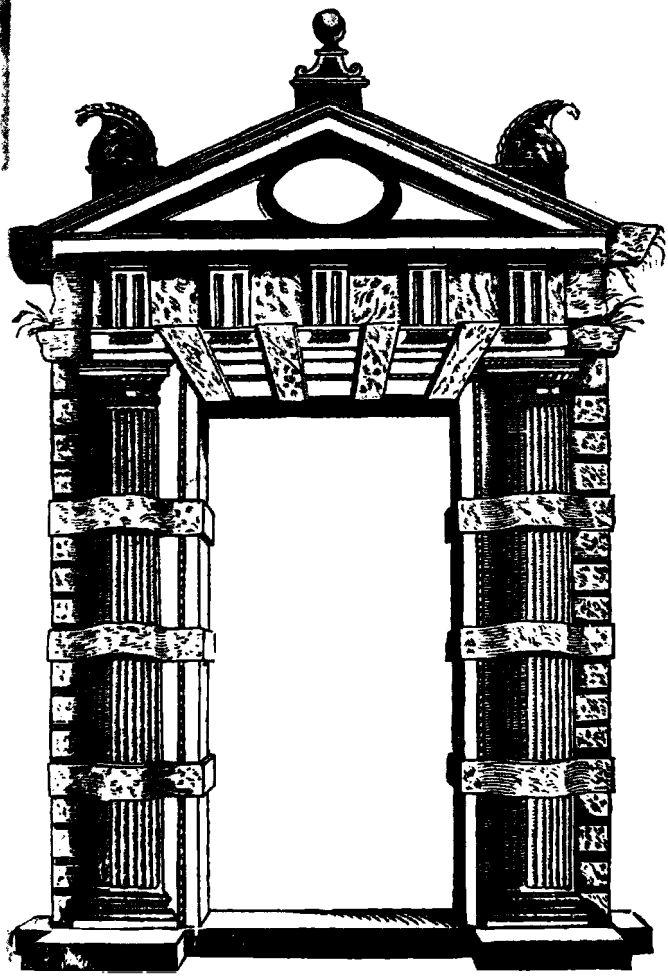
experimentos de Giulio Romano, insertando fragmentos antiguos en una mezcolanza de diversos órdenes. Entre ellos había incluso un "orden bestial", absolutamente desprovisto de precedentes: al dirigirse a aquellos "hombres extravagantes, que buscan la novedad [huomini bizzarri, che cercano novità]", Serlio afirmó su voluntad de "quebrar y desgastar la forma de esta bella puerta dórica" (véase ilustración 5).[34] En analogía con ella, una voluntad de transgresión, aunque menos brutal, se advierte en el elogio a las grotescas pronunciado por Serlio: también ellas propiciaban la *"licenziosità"*, el libre juego de los elementos decorativos, legitimado por ejemplos de la Roma antigua que Giovanni da Udine no sólo había imitado sino superado en los palacios vaticanos.[35]

Rechazo por la simetría, hipertrofia de detalles, violación de las normas clásicas: Serlio habría aprobado la estructura caprichosa y la asimetría estilística de los ensayos de Montaigne. Los bruscos desplazamientos del estilo de Montaigne pueden ser comparados con el uso alternado de la piedra pulida y la piedra en bruto en el Palazzo Te, que a Serlio le parecía "en parte obra de naturaleza, en parte obra de artífice".[36]

[34] S. Serlio, *Libro estraordinario, nel quale si dimostrano trenta porte di opera rustica con diversi ordini*, Venetia (Venecia), 1566, cc. 29v-30r: "Si no estuviera [presente] la extravagancia [*bizzarria*] de los hombres, no se conocería la modestia de los demás. Y por ello podía yo hacer aquesta puesta dórica pura, como en efecto se ve, sin irla quebrando con hacha ni cuñas, y romper su belleza. Pero ya que siempre hubo, hay y habrá, según creo, hombres extravagantes, que buscan novedad, quise quebrar y desgastar la bella forma de esta puesta dórica".

[35] Cf. S. Serlio, *Libro primo (-quinto) d'architettura*, Venetia (Venecia), 1566, libro IV, cap. XI, c. 192r.

[36] Cf. S. Serlio, *Regole generali...*, *op. cit.*, c. XI v: "È stato parer degli antiqui Romani mescolare col Rustico non pur il Dorico, ma lo Ionico, e 'l Corinthio anchora, il perché non sarà errore se d'una sola maniera si farà una mescolanza, rappresentando in questa parte opera di natura, e parte opera d'artefice [Fue decisión de los antiguos romanos mezclar con lo rústico no sólo el dórico, sino aun lo jónico y lo corintio, ya que no habrá error



b 1

1 Tomado de Sebastiano Serlio, *Libro estraordinario*, Lyon, 1551.

En su ensayo acerca de los caníbales, Montaigne cita uno a continuación de otro, como autoridades, un escrito atribuido de modo incierto a Aristóteles –el *De mirabilibus auditis* [Acerca de las maravillas escuchadas]– y a un "hombre simple y tosco". Pero se juzga más atendible al segundo, porque había vivido diez o doce años en el Nuevo Mundo: "Este relato de Aristóteles ya no se condice con nuestras nuevas tierras. Este hombre que estaba conmigo era un hombre simple y tosco, que es condición apta para volver veraz un testimonio".[37]

Los lectores de la primera edición de los *Ensayos* (Burdeos, 1580) se encontraron ante un texto como éste, en el que se había impreso cada ensayo sin indicación de corte de párrafos.[38] Los editores modernos que partieron el fragmento con un "punto y aparte" y sangría atenuaron su rudo sabor originario, aunque no lo hicieron desaparecer del todo.

5. "Une marqueterie mal jointe", una taracea mal ensamblada: más allá de la usual coquetería, esta definición que Montaigne dio de sus propios escritos testimonia (como la otra acerca de las grotescas) una fuerte conciencia literaria. Montaigne aludía a la superficie estilísticamente no uniforme de los *Ensayos*, acentuada con los agregados de varias dimensiones que confluyeron en las reimpresiones.[39] Pocos años después de la muerte de Montaigne, una frase

---

si de un solo modo ha de hacerse la mezcla: al representar en parte obra de naturaleza, y en parte obra de artífice]".

[37] Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 271 [I, 31, p. 242].

[38] Cf. M. Eyquem de Montaigne, *Essais, réproduction photographique de l'édition originale de 1580*, ed. al cuidado de D. Martin, Ginebra y París, 1976, p. 303v.

[39] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 1283 [III, 9, p. 1078]: "Hago agregados, pero no corrijo". Cf. A. Chastel, "Le fragmentaire, l'hybride, l'inachevé", en *Fables, formes, figures*, vol. II, París, 1978, pp. 33-45; J. Lafond, "Achèvement/inachèvement dans les *Essais*" y A. Tripet, "Projet, développment, achèvement dans les *Essais*", ambos en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, séptima serie, julio-diciembre de 1988/enero-junio de 1989, núms. 13-16.

análoga a la suya fue escrita por un lector sobre un margen de su propia copia interfoliada de la *Gerusalemme liberata* [*Jerusalén liberada*]. La narración de Tasso, observó Galileo,

> resulta por ello antes una pintura taraceada que coloreada al óleo, ya que al ser las taraceas un fárrago de maderitas de distintos colores, con las cuales ya nunca pueden acoplarse y unirse suavemente sin que sus perímetros queden cortantes y rudamente diferenciados por la disparidad de pigmentos, por fuerza tornan secas, rudas, imprecisas y chatas sus figuras.

A contraluz se lee, inevitable, la comparación con Ariosto, que al final se torna explícita: según escribió Galileo, *Orlando furioso* es comparable a una pintura al óleo, "suave, precisa, con fuerza y relieve".[40]

La analogía entre la complaciente definición que Montaigne hace de sí mismo y el juicio hostil respecto de Tasso formulado por Galileo parece sugerir una vez más la existencia de un contexto en común. Éste fue recordado por Panofsky en un célebre ensayo, donde el comentario de Galileo se cita como prueba de la pertenencia de Tasso a la cultura manierista de un Salviati o un Bronzino. La definición de Panofsky puede extenderse también a Montaigne.

[40] ["Ne riesce più presto una pittura intarsiata, che colorita a olio: perché, essendo le tarsie un accozzamento di legnetti di diversi colori, con i quali non possono già mai accoppiarsi e unirsi così dolcemente che non restino i lor confini taglienti e dalla diversità de' colori crudamente distinti, rendono per necessità le lor figure secche, crude, senza tondezza e rilievo"; "morbida, tonda, con forza e con rilievo."] Cf. E. Panofsky, *Galileo as a Critic of the Arts*, La Haya, 1954, pp. 17 y 18 (trad. it.: *Galileo critico delle arti*, ed. al cuidado de M. C. Mazzi, Venecia, 1985, pp. 58 y 59). Según parece confirmado, las *Considerazioni* de Galileo fueron redactadas en una fecha incluida en el período entre 1595 y 1609 (*ibid.*, pp. 19 y 20, n. 2); también véase G. Galilei, *Scritti letterari*, ed. al cuidado de A. Chiari, Florencia, 1970, pp. 493 y 494. Otros testimonios pertinentes en C. Ossola, *Autunno del Rinascimento*, *op. cit.*, pp. 86-94.

Sé muy bien que esta afirmación no es novedosa. En las últimas décadas, Montaigne fue identificado varias veces como un típico representante del manierismo.[41] Sin embargo, la categoría de manierismo, de por sí discutible, se volvió de manera paulatina más indeterminada. Será prudente utilizarla desde una perspectiva rigurosamente nominalista: como una construcción del siglo XX cuya pertinencia debe ser corroborada en cada oportunidad. Todos los elementos del contexto que poco a poco vimos surgir –Tasso, la gruta de Pratolino, Serlio, la fachada de Palazzo Te, las taraceas usadas como metáfora estilística, nuevamente Tasso– se atribuyeron, de modo independiente, al manierismo. A partir de estas convergencias, la definición de Montaigne como manierista parecerá menos arbitraria. Sin embargo, el sinuoso itinerario seguido hasta aquí me parece más importante que el punto de llegada.

6. "Cuando entro en el *Furioso* –escribió Galileo– veo abrirse un vestidor, una tribuna, una galería real, exornada con cien estatuas antiguas de los más célebres escultores". Entrar en la *Gerusalemme*, en cambio, le daba la impresión

> de entrar en un pequeño estudio de algún hombrecillo curioso, que se haya recreado adornándolo con cosas que por antigüedad, rareza u otro motivo tengan algo de peregrino, pero que no obstante sean, pues, pequeñas cosillas: habrá allí, por así decir, un cangrejo petrificado, un camaleón seco, una mosca y una araña en gelatina dentro de una porción de ámbar, algunos de esos fantoches que según se dice se encuen-

[41] Cf. A. Hauser, *Der Manierismus*, Múnich, 1964, pp. 325-327 (trad. it.: *Il manierismo*, Turín, 1965, pp. 301 y ss.) [trad. esp.: *El manierismo*, Barcelona, Guadarrama, 1965]; R. A. Sayce, "Renaissance et Maniérisme dans l'œuvre de Montaigne", en *Renaissance, Maniérisme, Baroque*, París, 1972, pp. 137-151.

> tran en los sepulcros antiguos de Egipto; y tal como ello, en materia de pintura, algún bocetito de Baccio Bandinelli o del Parmigiano, y algunas otras cosillas por el estilo.[42]

Comenta Panofsky: "En este caso, Galileo retrata a la perfección y con placer manifiesto una de esas extravagantes *Kunst-und Wunderkammern* tan típicas de la era del manierismo".[43] En una de estas *Wunderkammern* podemos imaginar el calco de un insecto proveniente del taller de Palissy, tal como los objetos que Montaigne coleccionaba y guardaba en su propia casa: "Lechos[,] cordones[,] espadas y [...] brazaletes de madera[, y] grandes cañas, abiertas por un extremo", que los indígenas brasileños usaban como instrumentos musicales en sus danzas.[44]

El gusto es un filtro que tiene implicaciones morales y cognitivas, además de estéticas.[45] El esfuerzo de Montaigne

[42] ["Quando entro nel *Furioso* veggo aprirsi una guardaroba, una tribuna, una galleria regia, ornata di cento statue antiche de' più celebri scultori"; "d'entrare in uno studietto di qualche ometto curioso, che si sia dilettato di adornarlo di cose che abbiano, o per antichità o per rarità o per altro, del pellegrino, ma che però sieno in effetto coselline, avendovi, come saria a dire, un granchio petrificato, un camaleonte secco, una mosca e un ragno in gelatina in un pezzo d'ambra, alcuni di quei fantoccini di terra che dicono trovarsi ne i sepolcri antichi d'Egitto, e così, in materia di pittura, qualche schizzetto di Baccio Bandinelli o del Parmigiano, e simili altre cosette".] G. Galilei, *Scritti letterari*, *op. cit.*, pp. 502 y 503.

[43] Cf. E. Panofsky, *Galileo...*, *op. cit.*, pp. 60 y 61 (traducción modificada).

[44] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, pp. 275 y 276 [I, 31, p. 246]. Cf. también E. Kris, "Der Stil 'rustique'...", *op. cit.*, p. 143. Y véase J. von Schlosser, *Die Kunst-und Wunderkammern der Spätrenaissance*, Leipzig, 1908 (consulté la traducción italiana, provista de útiles notas: *Raccolte d'arte e di meraviglie del tardo Rinascimento*, ed. al cuidado de P. Di Paolo, Florencia, 1974).

[45] Acerca de las implicaciones morales del estilo, cf. E. H. Gombrich, "Visual Metaphors of Value of Art", en *Meditations on a Hobby Horse*, Londres, 1963, pp. 12-29 y 163-165 (trad. it.: *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Turín, 1971, pp. 20-47 y 249-252) [trad. esp.: *Meditaciones sobre un caballo de juguete*, Barcelona, Seix Barral, 1968]. Y véase también, de quien esto escribe, "Stile", en *Occhiacci di legno. Nove rifles-*

por comprender a los indígenas brasileños se nutría de una atracción por aquello que era extravagante, remoto y exótico, por las novedades y curiosidades, por las obras de arte que imitaban la naturaleza y por los pueblos que parecían cercanos al estado de naturaleza. En el ensayo acerca de los caníbales, Montaigne echó luz sobre las implicaciones morales e intelectuales de la *Wunderkammer*.[46]

7. El coleccionismo apunta a la completud: principio que por tendencia ignora las jerarquías, incluidas las religiosas, étnicas o culturales. Es una conclusión que salta a la vista cuando se hojea *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latin et payens recueilliz de leurs tableaux, livres, medailles antiques et modernes* [Los veraces retratos y vidas de hombres famosos griegos, latinos y paganos, a partir de sus retratos, libros y medallas antiguas y modernas]: infolio voluminoso, ricamente ilustrado, que se publicó en París en 1584. Su autor, el franciscano André Thevet, era conocido en ese entonces especialmente como cosmógrafo. Su relación de la expedición francesa al Brasil (*Les singularitez de la France antarctique*, 1577 [Maravillas de la Francia Antártica]) había sido atacada como mendaz por el hugonote Jean de Léry. Montaigne, que cuando se refería al Nuevo Mundo declaraba reparar en "aquello que al respecto dicen los cosmógrafos", tal vez compartía las críticas de Léry a Thevet.[47] Pero el volumen dedicato a *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres* habrá estimulado la curiosidad de Montaigne. Era una

---

sioni sulla distanza, Milán, 1998, pp. 136-170 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

[46] Al respecto, véase R. A. Sayce, "Renaissance, Mannerism and Baroque", en *The Essays of Montaigne. A Critical Exploration*, Londres, 1972, pp. 319 y 320.

[47] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 271 [I, 31, p. 242]. Cf. también F. Lestringant, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Ginebra, 1991 (con abundante bibliografía).

empresa en la cual Thevet había trabajado durante muchos años, esforzándose por dar –para cada personaje– con un retrato atendible; luego había transmitido ese retrato al grabador "pour graver et representer au naïf l'air et le pourtrait des personnages que ie propose [para grabar y representar en forma similar la fisonomía y los rasgos de los personajes que presento]".[48] Se había excluido a quienes estuvieran vivos. Los retratos, acompañados por perfiles biográficos, estaban ordenados por categorías: papas, obispos, guerreros, poetas, y así sucesivamente. El cosmógrafo Thevet había mirado más allá de los límites de Europa, y llegó a incluir en su libro (como el título anunciaba) a personajes "paganos", ni griegos ni latinos. En el libro VIII, donde se ocupa de "emperadores y reyes", figuraban Julio César, Fergus –primer rey de Escocia–, Saladino, Tamerlán, Mahoma II, Tomombey –último sultán de Egipto–, Atabalipa –rey del Perú–, Motzume –rey de México– [*sc.*: Atahualpa y Moctezuma]. En este grupo variopinto también aparecía Nacolabsou, rey del promontorio de los caníbales (véase ilustración 6).[49]

En su estudio acerca de la religión tupinambá, Alfred Métraux se valió ampliamente de Thevet, elogiando su curiosidad, fruto de su capacidad de asombro.[50] Desde luego, Thevet

[48] Cf. A. Thevet, *Les vrais pourtraites et vies des hommes illustres...*, París, 1584, c. b IVr. Una lista de las ediciones y traducciones de esa obra en F. Lestringant, *André Thevet...*, *op. cit.*, pp. 376-381. Y véase F. Haskell, *History and Its Images. Art and Interpretation of the Past*, New Haven y Londres, 1993, pp. 51 y 52.

[49] Cf. A. Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres...*, *op. cit.*, c. 650r. Reproducido en F. Lestringant (ed.), *Le Brésil de Montaigne. Le Nouveau Monde des "Essais" (1580-1592)*, París, 2005, p. 204.

[50] Citado por J. Baudry, introducción a A. Thevet, *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique*, París, 1981, p. 40.

[Para otras referencias a Thévet por parte de A. Métraux, cf. su "The Tupinamba", en J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution*, núm. 143), vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*, Washington, United States

no es comparable a Montaigne en originalidad e inteligencia. Sin embargo, ambos compartían una actitud íntimamente antijerárquica, que permitió a Thevet la inclusión de Nacolabsou, rey del promontorio de los caníbales, en una serie de emperadores y reyes que comenzaba con Julio César. La serie, en esta versión, tuvo larga vida. *Lives of the Noble Grecian & Romans*, una traducción inglesa de las *Vidas* de Plutarco basada sobre la versión francesa de Amyot, fue reeditada en 1657 con un apéndice titulado *The Lives of Twenty Selected Eminent Persons, of Ancient and Latter Times* [Vidas de veinte personajes eminentes, antiguos y recientes]. En ese apéndice, que incluía una selección de los *Pourtraits* de Thevet, figuraba Antalipa, rey del Perú (véase ilustración 7).[51]

Esta "mixtura" era una parte esencial del proyecto de Thevet. Los *Vrais pourtraits et vies des hommes illustres* seguían el modelo de los *Elogia virorum bellica virtute illustrium* [Elogios de los hombres ilustres por su valor militar] y de los *Elogia virorum litteris illustrium* [Elogios de los hombres de letras ilustres], dos volúmenes infolio publicados en Basilea durante 1577: producto del museo que su autor, Paolo Giovio, había hecho construir para sí en su villa cerca de Como. A su vez, la colección de retratos de hombres famosos (reyes, generales, eruditos) reunida en el Museo Gioviano, y posteriormente dispersada, se basaba en un modelo clásico: los setecientos retratos de hombres ilustres que Varrón había descrito en una de sus obras perdidas, las *Imagines* o *Hebdomades*.[52] En sus escritos históricos, Giovio observó con mucha atención el Imperio otomano y, en términos generales, acontecimientos que se habían producido

---

Government Printing Office, 1948, pp. 95-136, en especial, pp. 131-133, con exhaustiva bibliografía hasta la fecha de publicación. N. del T.]

[51] Cf. E. Lestringant, *André Thevet...*, *op. cit.*, p. 380.

[52] Cf. E. Müntz, *Le musée des portraits de Paul Jove. Contribution pour servir à l'iconographie du Moyen Age et de la Renaissance*, separata de las *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXXVI (parte II), 1900.

fuera de Europa.[53] Los *Elogia virorum bellica virtute illustrium* incluían a reyes africanos y asiáticos (véase ilustración 9); sin embargo, no a americanos.

En el Museo Gioviano estaban expuestos un retrato de Hernán Cortés y una esmeralda en forma de corazón, donada por él.[54] Entre los objetos provenientes del Nuevo Mundo expuestos en el gabinete de curiosidades de Thevet estaba el famoso manuscrito azteca, actualmente en Oxford, llamado *Codex Mendoza*: transcripto por Carlos V, había sido sustraído a un galeón español por un pirata francés que se lo había dado a Thevet, y éste lo había vendido a Richard Hakluyt.[55] Los retratos de los reyes americanos insertos en los *Vrais pourtraits et vies des hommes illustres* se inspiraban en el *Codex Mendoza*.[56]

8. El gusto por lo exótico y la pasión del coleccionista impulsaron a Montaigne a incluir en su ensayo acerca de los caníbales la traducción de dos cantos brasileños, acompañada por una calurosa apreciación.[57] Alguien quiso ver en Montaigne al fundador de la antropología, aquel que por vez primera habría intentado sustraerse a las deformaciones etnocéntricas que usualmente van a la par de la relación con "el Otro".[58] De este modo, imponemos a Montaigne

[53] En este aspecto insistió F. Chabod, "Paolo Giovio", en *Scritti sul Rinascimento*, Turín, 1967, pp. 243-267, en especial, pp. 262 y ss.

[54] Cf. E. Müntz, *Le musée...*, *op. cit.*, pp. 13 y 14. Para un planteo general, véase C. Feest, "Mexico and South America in the European *Wunderkammer*", en O. Impey y A. MacGregor (eds.), *The Origins of Museums*, Oxford, 1985, pp. 237-244.

[55] Cf. F. Lestingant, *André Thevet...*, *op. cit.*, pp. 38 y 39. Y véase también J. Adhémar, *Frère André Thevet*, París, 1947 ("Profils franciscains", 28), p. 28.

[56] Cf. F. Lestingant, *André Thevet...*, *op. cit.*, p. 378.

[57] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, pp. 282 y 283 [I, 31, pp. 251 y 252].

[58] Es ésta la terminología que por lo general utiliza T. Todorov en *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, 1982 [trad. esp.: *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003]. Pero véanse

EVX qui ont prins plaiſir de fureter les cauſes des guerres, qui pour le iourdhuy tintamarrent les Eſtats de ce monde, ont pour la plus-part (comme l'on dit) rompu l'anguille au genouil, pour autãt qu'ils n'ont pas regardé plus loin que leur nés, & ſe ſont contantés fils pouuoyent coucher ſeulement par

6. Nacolabsou, rey del promontorio de los caníbales. Tomado de André Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres*, París, 1584.

7. Antalipa, rey del Perú. Tomado de André Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres*, París, 1584.

ES hommes plus nobles, riches & puiſſans de la terre Peruſienne furent les Iugas, peuples felons, belliqueux & ſubtils aupoſſible iſſus d'vn peuple Tiguicata, prenant le nom d'vne ville, ſituée aupres d'vn lac, en la

8. Imagen del *Vergilius Romanus* (Vat. Lat. 3867).

Hordæ,quæ à Iaxarte ad Volgam amnem,& vltra id flumen vſq; ad Moſcam ſedes habent. Hordas enim agmina Tartarorum vocant,quæ incertis ſemper ſedibus per immenſas ſolitudines vſque ad Imaum montem euagantur, Amaxobij ab antiquis vocati, quòd in curribus centone protectis aduerſus frigora vitam degant. Harum Hordarum maximè potentes & bellicoſæ Caſsania, Sciabania, Nogaiaque Moſcouitis commercio familiares Tamerlani paruerunt. Nam reliquæ remotiores à magno Cane Cathaino, qui in ora Oceani regioneque Sinarum potentiſsimus regnat, imperia accipiunt. Sublatis itaque ſignis Tamerlanes,eam multitudinem tranando Volgam traduxit, curſus rapiditate & multitudine aquarum poſt Nilum & Iſtrum fluuiorum ampliſsimū. Sed is diductus in ſeptem cornua quibus in mare Caſpium turbidus & lenior erumpit,commodiorem tranſi

9. Imagen tomada de Paolo Giovio, *Elogia virorum bellica virtute illustrium*, Basilea, 1577.

nuestro lenguaje. Intentemos aprender de él, procurando hablar el suyo.

Puede considerarse a Montaigne, además de tantas otras cosas, también un anticuario, siquiera *sui generis*.[59] Es una afirmación casi paradójica: desde hace más de dos siglos, anticuario es sinónimo de pedante, y Montaigne odiaba la pedantería. Sin embargo, un fragmento del *Journal de voyage en Italie* hace pensar que esta definición tiene un fundamento. Durante su visita a la Biblioteca Vaticana, Montaigne vio un manuscrito de Virgilio que, debido a su escritura de gran porte, estrecha y alargada, le pareció que se remontaba a la era de Constantino. En el manuscrito no figuraban los cuatro versos autobiográficos ("Ille ego qui quondam...") a menudo incluidos antes de la *Eneida*: Montaigne vio en ello una confirmación de lo que pensaba; vale decir, que dichos versos no eran auténticos.[60]

En este último asunto, Montaigne tenía razón.[61] Su hipótesis de datación estaba más alejada de la verdad. El manuscrito que él vio en la Vaticana fue identificado hace mu-

---

las agudas observaciones de A. Compagnon, *Chat-en-poche. Montaigne et l'allégorie*, París, 1993, pp. 41 y ss. (acerca de T. Todorov y R. Romano).

[59] R. A. Sayce, "Imitation and Originality: Montaigne and Books", en *The Essays of Montaigne*, *op. cit.*, pp. 31 y 32, divisó un elemento anticuario en el ensayo "De las costumbres antiguas" (I, XLIX).

[60] Cf. Montaigne, *Journal de voyage...*, *op. cit.*, pp. 274 y 275. Y véase *Giornale*, *op. cit.*, II, p. 10: "Vi un Virgilio escrito a mano, con una letra infinitamente grande y con esos caracteres largos y estrechos que vemos aquí en las inscripciones del tiempo de los emperadores, tal como en torno al siglo de Constantino, que tienen cierto porte gótico y han perdido la proporción cuadrada que es propia de los antiguas escrituras latinas".

[61] S. Timpanaro considera "una enormidad" que en el pasado se haya tenido por auténticos esos versos (*Per la storia della filologia virgiliana antica*, Roma, 1986, pp. 16 y 17). Pero de este parecer todavía es, por ejemplo, J. Perret (*Énéide*, París, 1981, col. "Les Belles Lettres": cf. p. XLVI). Una amplia discusión en W. Schmid, *Vergil-Probleme*, Stuttgart, 1983 (Göppinger Akademische Beiträge, 120), que termina por atribuir los cuatro versos a Virgilio. Cf. también R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV* [1905], 2 vols., vol. I, ed. al cuidado de E. Garin, Florencia, 1967, p. 154.

cho tiempo con el conocido como *Vergilius Romanus* (Vat. Lat. 3867)[62] (véase ilustración 8). Tras una discusión que se prolongó durante décadas los estudiosos tienden hoy a datar el manuscrito hacia finales del siglo V: un siglo y medio después de la fecha aproximativa propuesta por Montaigne.[63] Todo ello no mengua la originalidad de sus observaciones. Cincuenta años antes, el anticuario francés Claude Bellièvre había examinado el *Vergilius Romanus* y había notado la forma alargada de la letra, y asimismo un detalle ortográfico ("Vergilius" en vez de "Virgilius") a cuyo respecto había llamado la atención Poliziano en su *Miscellanea*.[64] Sin embargo, Montaigne no había leído los escritos filológicos de Poliziano. No era un filólogo; no era un paleólogo, ni habría podido serlo, porque la paleografía en el sentido moderno del término surgió recién hacia finales del siglo XVII. La atención con que escrutó un detalle mínimo como la forma de las letras de un manuscrito formaba parte de su ilimitada curiosidad por todo cuanto era concreto, específico, singular. Era ésta (como escribió en el ensayo acerca de la educación) la disposición que hacía falta suscitar en un joven: "Que se insufle a su fantasía una honesta

[62] Montaigne, *Journal de voyage...*, *op. cit.*, p. 275, n. 1.

[63] Poliziano había datado el texto en torno al siglo VI: cf. R. Sabbadini, *Le scoperte...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 154 y 169. Quien propuso por primera vez un cotejo entre las miniaturas del Vat. Lat. 3867 y las esculturas de la era de Constantino fue C. Nordenfalk, *Der Kalendar vom Jahre 354 und die lateinische Buchmalerei des IV. Jahrhunderts*, Gotemburgo, 1936, pp. 31-36; cf. E. Rosenthal, *The Illuminations of the Vergilius Romanus (Cod. Vat. Lat. 3867). A Stylistic and Iconographic Analysis*, Zúrich, 1972, p. 9. D. H. Wright, *Der Vergilius Romanus und die Ursprünge des mittelalterlichen Buches*, Stuttgart, 2001, propende por una fecha en torno al año 480. Si no yerro, ninguno de estos estudiosos menciona a Montaigne.

[64] Cf. C. Bellièvre, *Souvenirs de voyages en Italie et en Orient: Notes historiques, pièces de vers*, ed. al cuidado de C. Perrat, Ginebra, 1956, pp. 4 y 5 (en su cuaderno Bellièvre reprodujo la escritura del manuscrito); cf. A. Grafton, "The Scholarship of Poliziano and its Context", en *Defenders of the Text*, Cambridge (MA), 1991, pp. 47 y 48.

curiosidad de informarse de todas las cosas; todo aquello que de singular haya a su alrededor, él lo verá: un edificio, una fuente, un hombre, el lugar de una antigua batalla, por dónde pasó César o Carlomagno".[65]

Eran los temas encarados por los anticuarios, y sistemáticamente ignorados por los historiadores.[66] "Un hombre" podía ser el "hombre simple y tosco", sobreviviente del Nuevo Mundo, que avivó la curiosidad de Montaigne. La etnografía surgió cuando la curiosidad y los métodos de los anticuarios se desplazaron de pueblos lejanos en el tiempo, como los griegos y los romanos, a pueblos lejanos en el espacio. Todavía ha de sondearse el aporte de Montaigne a este decisivo cambio de rumbo.[67]

9. Esta mirada anticuaria permitió a Montaigne tomar en consideración a los indígenas brasileños como individuos pertenecientes a una civilización diferente y diferenciada, aunque la palabra "civilización" todavía no existía.[68] Se negó a definir como "bárbaras" las poesías creadas por ellos: "Nada tiene de barbárico esta idea"; "nada hay de barbárico en esta imagen".[69] Por lo general –observó Montaigne–, "me

[65] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 205 [I, 26, p. 189].

[66] Al respecto, véase A. Momigliano, "Storia antica e antiquaria" [1950], en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984.

[67] Aludí rápidamente a este tema en *Rapporti di forza. Storia retorica prova*, Turín, 2001, pp. 100-105. Falta un tratamiento adecuado.

[68] Cf. L. Febvre, *Civilisation: le mot et l'idée* (volumen de la serie "Publications du Centre International de Synthèse"), París, 1930, pp. 1-55 (trad. it.: *Problemi di metodo storico*, trad. de C. Vivanti, Turín, 1976, pp. 3-45); E. Benveniste, "Civilisation: contribution à l'histoire du mot", en *Hommage à Lucien Fèvre. Éventail de l'histoire vivante*, vol. I, París, 1953, pp. 47-54.

[69] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, pp. 282 y 283 [I, 31, pp. 251 y 252]. Estas observaciones habían sido preparadas por la cita de Plutarco que se lee al principio del ensayo: "No sé qué bárbaros son éstos (pues así llamaban los griegos a todos los pueblos extranjeros), pero la disposición de este ejército que veo no es en modo alguno bárbara" (*ibid.*, p. 268). Al respecto, cf. E. M. Duval, "Lessons of the New World: Design and Meaning in Montaigne's 'Des

parece [...] que nada hay en este pueblo de bárbaro o salvaje, según me han referido, a no ser que algunos llaman barbarie a lo que no está en sus propias usanzas".[70]

Sin embargo, este significado puramente relativo de "bárbaro" adquiere pocas páginas después una connotación negativa. Dado que nosotros, gente civilizada, somos más crueles que los caníbales, los verdaderos bárbaros somos nosotros: "Pienso que hay más barbarie en comer a un hombre vivo que en comerlo muerto [...] Bien podemos, pues, llamarlos bárbaros, habida cuenta de las reglas de la razón, pero no con relación a nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie".[71]

Un tercer significado, esta vez positivo, atribuido a la palabra "bárbaro", anticipaba ese cambio de signo. Los indígenas brasileños pueden ser llamados "bárbaros" o "salvajes" porque todavía están cerca del estado de naturaleza y de sus leyes:

> Son salvajes, al igual que llamamos salvajes los frutos que la naturaleza, por sí sola y por su avance usual, ha producido [...] Esos pueblos me parecen, pues, bárbaros debido a que han recibido en muy poca medida el modelo del espíritu humano, y todavía están muy cerca de su sencillez originaria. Los gobiernan aún las leyes naturales, muy poco bastardeadas por las nuestras.[72]

Tres significados distintos. Cada uno de ellos implica una distancia: "Hay una extraordinaria distancia entre su modo de ser y el nuestro".[73] Sin embargo, como ya se observó, a

---

Cannibales' (I, 31) and 'Des coches' (III, 6)", en *Yale French Studies*, 64, 1983, pp. 95 y ss.

[70] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 272 [I, 31, pp. 242 y 243].

[71] Cf. *ibid.*, p. 278 [p. 248].

[72] Cf. *ibid.*, pp. 271 y 273 [pp. 243 y 244].

[73] Cf. *ibid.*, p. 282 [p. 251].

Montaigne lo atraían la distancia y la diferencia, tanto desde el punto de vista estético como desde el punto de vista intelectual. Así, se esforzó por entender la vida y las costumbres de esos extraños pueblos. Luego, con una repentina inversión de perspectiva, miró hacia nosotros, gente civilizada, a través de los ojos de los indígenas brasileños que habían sido llevados ante el rey de Francia, en Rouen. Lo que vieron, y lo que él vio a través de sus ojos, carecía de sentido. En la conclusión de su ensayo, Montaigne registró el estupor de los salvajes brasileños frente a nuestra sociedad. Sus palabras fueron citadas innumerables veces, pero no dejaron de herirnos:

> Dijeron [...] notar que entre nosotros había hombres colmados hasta el garguero de toda suerte de comodidades, y que sus mitades [esto es, en su lengua, otros hombres] iban mendigando a las puertas de aquellos, demacrados de hambre y pobreza; y les parecía extraño cómo podían esas mitades menesterosas tolerar tal injusticia, sin que tomaran a los otros por el gañote o incendiaran sus casas.[74]

[74] Cf. Montaigne, *Saggi*, *op. cit.*, p. 284 [I, 31, p. 253].

IV. PARÍS, 1647: UN DIÁLOGO ACERCA DE FICCIÓN E HISTORIA*

1. AÑOS ATRÁS, Marcel Detienne habló con ironía del intento de Moses Finley por detectar elementos históricos en los poemas homéricos.[1] Hacer historia eliminando el elemento mítico –observó Detienne– es una actitud típica de los historiadores: valdría la pena examinarla históricamente, desde sus remotas raíces.[2] Analizaré un episodio importante de esta secuencia, desde una perspectiva muy distinta a la de Detienne.

2. El diálogo *De la lecture des vieux romans* [Acerca de la lectura de viejos romances], escrito por Jean Chapelain a finales de 1646 o a principios de 1647, permaneció inédito largo tiempo; su publicación póstuma aparece ochenta años después.[3]

* Agradezco a R. Howard Bloch, quien leyó una primera versión de estas páginas, señalándome algunos errores; y a Peter Burke, quien notó la ausencia de La Mothe Le Vayer en una versión un poco posterior, leída en Cambridge y luego publicada.

[1] M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, 1981, pp. 53-59 [trad. esp.: *La invención de la mitología*, Barcelona, Edicions 62, 1985]. Según Detienne (p. 56, n. 29) la introducción a la *Ilíada* de Vidal-Naquet (1975) "toma distancia de la interpretación histórica de Finley". En realidad, la actitud de Vidal-Naquet tiene muchos otros matices: véase "L'*Iliade* sans travesti", en *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, 1990, pp. 38 y 39 [trad. esp.: *La democracia griega, una nueva visión*, Madrid, Akal, 1992]; y, en el mismo volumen, "Economie et société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses Finley", pp. 54-94, en especial pp. 59 y ss. Véase también la reseña de A. Momigliano a *L'invention de la mythologie* de Detienne, en *Rivista Storica Italiana*, 94, 1982, pp. 784-787.

[2] M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, *op. cit.*, p. 107, n. 75.

[3] Acerca de la fecha, sigo actualmente a Jean-Pierre Cavaillé, "Galanterie et histoire de l' 'antiquité moderne'. Jean Chapelain, De la lecture des vieux romans, 1647", en *XVIIe siècle*, 50, 1998, pp. 387-415, luego vuelto a

En ese entonces, Chapelain estaba trabajando en *La Pucelle ou la France delivrée* [La Doncella o Francia liberada], un ambicioso poema que, después de un buen éxito inicial, fue objeto de críticas feroces y cayó en total descrédito.[4] Tanto más significativa parece hoy en día la actividad de Chapelain en cuanto literato, ejercida con gran autoridad por medio de los ensayos críticos y el copiosísimo epistolario.[5] *De la lecture des vieux romans* tuvo numerosas ediciones: 1728 (la primera), 1870, 1936, 1971, 1999.[6] Pero es un escrito a cuyo respecto todavía hay mucho que decir.

El diálogo está dedicado a Paul de Gondi, en ese entonces vicario del arzobispo de París, más tarde célebre como cardenal de Retz.[7] Además de Chapelain, participan en el

---

publicar como intoducción a la edición a su cuidado de *De la lecture des vieux romans*, París, 1999.

[4] Dio el golpe de gracia al poema de Chapelain la parodia de Voltaire, *La Pucelle d'Orléans*.

[5] Véanse *Lettres de Jean Chapelain*, 2 vols., ed. al cuidado de P. Tamizey de Larroque, París, 1880-1893; J. Chapelain, *Soixante-dix-sept lettres inédites à Nicolas Heinsius (1649-1658)*, ed. al cuidado de B. Bray, La Haya, 1966. Respecto de su carrera literaria, véase C. Jouhaud, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, París, 2000, pp. 97-150.

[6] Seguí (salvo una mínima corrección) el texto al cuidado de A. C. Hunter: J. Chapelain, *Opuscules critiques*, París, 1936, pp. 205-241. Otras ediciones: [Desmolets], *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, París, 1728, ed. al cuidado de A. Feillet, quien volvió a publicar el diálogo creyéndolo inédito (París, 1870; reed. Ginebra, 1968); F. Gegou, *Lettre-traité de Pierre-Daniel Huet sur l'origine des romans... suivie de La lecture des vieux romans par Jean Chapelain*, París, 1971 (con un útil comentario); y, por sobre todo, la obra ya citada al cuidado de Jean-Pierre Cavaillé, París, 1999. Véanse además: J. de Beer, "Literary circles in Paris, 1619-1660", en *PMLA*, 53, 1938, pp. 730-780, en especial, pp. 757 y 758; J. Frappier, "Voltaire amateur de vieux romans", en *Amour courtois et Table Ronde*, Ginebra, 1973, pp. 283 y ss.; C. Delhez-Sarlet, "Le Lancelot 'fabuleux et historique': vraisemblance et crédibilité d'un récit au XVIIe siècle", en *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, vol. II, Gembloux, 1969, pp. 1535 y ss.

[7] Hacia mediados de 1600, alrededor del cardenal de Retz se reunían poetas, críticos y anticuarios: cf. J. de Beer, "Literary circles...", *op. cit.* Acerca de los libertinos, siempre es fundamental R. Pintard, *Le libertinage*

diálogo dos literatos más jóvenes: el erudito Gilles Ménage y Jean-François Sarasin, historiador y poeta.[8] Chapelain cuenta que Ménage y Sarasin lo sorprendieron mientras leía un romance medieval: *Lancelot du Lac* [*Lancelot del lago*]. (Chapelain, según consta en el catálogo de su biblioteca, poseía dos ediciones impresas de ese texto.)[9] Los dos amigos habían reaccionado de distinto modo. Sarasin había observado que *Lancelot* era "la fuente de todos los romances que en los últimos cuatro o cinco siglos tuvieron gran fortuna en todas las cortes europeas". Ménage, partidario de los antiguos, había declarado su propio estupor al ver que un hombre de buen gusto como Chapelain alababa un libro que aun los seguidores de los modernos despreciaban. Chapelain había replicado diciendo que había empezado a leer *Lancelot* para recopilar material en vista de un

---

érudit dans la première moitié du XVIIe siècle, París, 1943 (reed., con una nueva introducción, Ginebra y París, 1983). Véase también T. Gregory *et al.*, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Florencia, 1981.

[8] Paul de Gondi era en ese entonces el protector de Ménage; en 1652, sus relaciones se malograron. Ménage rechazó la invitación, que le fue transmitida de inmediato por Sarasin, a entrar al servicio de Monseigneur de Conti: véanse G. G., "Ménage et le cardinal de Retz", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 38, 1931, pp. 283-285; introducción de B. Bray a J. Chapelain, *Soixante-dix-sept lettres...*, *op. cit.*, pp. 168 y 169, n. 2. Ménage y Sarasin siguieron siendo amigos; Chapelain rompió con ambos (*ibid.*, pp. 112 y 285). Entre las obras de Sarasin, publicadas al cuidado de Ménage, hay un diálogo titulado *S'il faut qu'un jeune homme soit amoureux*, que claramente toma como modelo a *De la lecture des vieux romans* y, si bien fue escrito pocos meses antes, permaneció inédito (J.-F. Sarasin, *Œuvres*, París, 1694, pp. 139-235, en especial, p. 208). Aparte de M. de Pille y Louis Aubry, *sieur* de Trilleport, los personajes de ambos diálogos son los mismos; en el de Sarasin, la discusión se desarrolla a partir del *Roman de Perceforest*, antes que de *Lancelot*.

[9] Véase *Catalogue de tous les livres du feu M. Chapelain*, ed. al cuidado de C. Searles, Stanford, 1912, p. 70, nn. 2328 y 2329. Se trata de *Histoire de Lancelot*, París, 1520, 1591; *Le premier volume de Lancelot du Lac nouvellement imprimé*, París, 1633.

libro acerca de los orígenes del francés: una idea sugerida precisamente por Ménage.[10] En *Lancelot* encontré palabras y expresiones –afirma Chapelain– que muestran cómo la lengua francesa pasó de un tosco inicio al refinamiento de hoy en día. A ese proyecto de estudio nada tenía para objetar Ménage. Pero cuando Chapelain dijo que había empezado a apreciar el *Lancelot*, Ménage no logró contener su indignación: "¿Cómo osáis elogiar esta horrenda carcasa, despreciada aun por los ignorantes y por el vulgo? ¿No querréis descubrir en este escritor bárbaro a un hombre comparable con Homero o Livio?".

Era una pregunta retórica, por supuesto. Sin embargo, a esta doble, paradójica comparación, Chapelain había reaccionado de modo inesperado. Desde el punto de vista literario, Homero y el autor de *Lancelot* eran muy distintos: noble y sublime el primero, vulgar y bajo el segundo. Pero la materia de sus obras era similar: ambos habían escrito

[10] Un eco de las conversaciones con Chapelain se advierte en las cartas de dedicatoria a Jacques Dupuy que Ménage colocó al comienzo de su *Origines de la langue française*, París, 1650: "Et pour remonter jusques à la source [...] il faudroit avoir leu tous nos vieux Poëtes, tous nos vieux Romans, tous nos vieux Coustumiers, et tous nos autres vieux Escrivains, pour suivre comme à la piste et découvrir les altérations que nos mots ont souffertes de temps en temps. Et je n'ay qu'une légère conoissance de la moindre partie de toutes ces choses [Y para remontarnos hasta la fuente haría falta haber leído a todos nuestros antiguos poetas, todos nuestros antiguos romances, todos nuestros antiguos costumbristas, y todos nuestros restantes escritores, para seguir esa suerte de rastro y descubrir las alteraciones que nuestras palabras sufrieron de vez en cuando. Por mi parte, no tengo más que una leve noción de todas esas cosas]". Este tramo se lee al final de una prodigiosa lista que incluye "l'Hébreu et le Chaldée [las lenguas hebrea y caldea]", "la langue qui se parle en Basse-Bretagne, et l'Alleman avec tous ses differens dialectes [la lengua que se habla en Baja Bretaña y el alemán con sus diversos dialectos]", "les divers idiomes de nos Provinces, et le langage des paysans, parmi lesquels les langues se conservent plus longuement [los diversos idiomas de nuestras provincias y el lenguaje de los aldeanos, entre quienes las lenguas se conservan por tiempo más largo]".

"relatos inventados" (*fables*).[11] Aristóteles habría juzgado favorablemente *Lancelot*, tal como había hecho con los poemas de Homero: el uso de la magia en el primero no era demasiado distinto a la intervención de los dioses en los segundos.

Puede aproximarse todo ello a los escritos de los eruditos dieciochescos que allanaron el camino a Mabillon y Montfaucon, lanzando las premisas para el descubrimiento del Medioevo: lo que Chapelain define "antigüedad moderna".[12] (De la querella entre antiguos y modernos, el diálogo *De la lecture des vieux romans* es un documento temprano, y en ciertos aspectos excéntrico.)[13] El autor de *Lancelot* –dice Chapelain– era "un bárbaro, que fue elogiado por los bárbaros [...] aunque no fuese enteramente bárbaro". En esta atenuación –acompañada por el reconocimiento de que después de todo un romance como *Lancelot* se correspondía con las normas de Aristóteles– podemos reconocer retrospectivamente los comienzos de una profunda transformación del gusto. Pero en el caso de Chapelain, el descubrimiento del Medioevo no estaba ligado a la literatura tanto como, antes bien, a la historia. La parte más original del diálogo empieza aquí.

Ménage pregunta irónicamente si el autor del *Lancelot* debe ser comparado con Livio. Chapelain contesta:

[11] *"Fable"*, se lee en el *Dictionnaire de l'Académie*, significa "una narración inventada que quiere enseñar o divertir [...] *Fable* significa también tema de un poema épico o dramático, o bien tema de un romance" (C. Sorel, *De la connoissance des bons livres*, ed. al cuidado de L. Moretti, Roma, 1974, p. 84, n. 23).

[12] J. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 219. Acerca de esta expresión, y otras análogas, véase el libro, aún fundamental, de N. Edelman, *Attitudes of Seventeenth-Century France toward the Middle Ages*, Nueva York, 1946, pp. 1-23.

[13] El diálogo no es mencionado en la recopilación *La querelle des Anciens et des Modernes*, al cuidado y con introducción de M. Fumaroli, posfacio de J.-R. Armogathe, París, 2001.

> Comparar *Lancelot* y Livio sería absurdo, así como sería absurdo comparar Virgilio y Livio, lo falso y lo verdadero. Y no obstante ello me atrevo a decir que si bien *Lancelot*, al estar basado sobre acontecimientos imaginarios, no puede ser comparado con Livio como ejemplo de relato verdadero [*par la vérité de l'histoire*], puede serlo en otra dimensión, en tanto imagen verdadera de usos y costumbres [*par la vérité des mœurs et des coutumes*]. En esta dimensión ambos autores nos dan una reseña perfecta: de la era respecto de la cual el primero [Livio] escribió, o de la era respecto de la cual el otro [el autor de *Lancelot*] escribió.[14]

Ménage está perplejo. Chapelain intenta justificar su propio juicio, y lo hace en términos generales. Un escritor que inventa una historia –una narración imaginaria que tiene por protagonistas a seres humanos– debe representar personajes basados en los usos y costumbres de la época en que vivieron: de otro modo, no serían dignos de crédito.[15] Chapelain alude implícitamente al famoso pasaje de la *Poética* (1451b) en que Aristóteles afirma que "la obra del poeta no consiste en referir los acontecimientos reales, sino hechos que pueden suceder y hechos que son posibles, en el ámbito de lo verosímil y de lo necesario". Sin embargo, apartándose de la tradición, Chapelain detecta en la verosimilitud poética un elemento no lógico o psicológico, sino histórico.[16] *Lancelot*, dice,

[14] Cf. J. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 209. En cuanto a la ambigüedad de la palabra *histoire*, análoga a la del italiano *storia* [o el español *historia*], véase el *Dictionnaire* de Furetière: "*Histoire* puede referirse también a los romances, a narraciones basadas en acontecimientos inventados pero no intrínsecamente imposibles, imaginados por un escritor o presentados en forma no inmediatamente reconocible" (C. Sorel, *De la connoissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 84, n. 23).

[15] Cf. J. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 217.

[16] Cf. Aristóteles, *Dell'arte poetica*, ed. de C. Gallavotti, Milán, 1987, p. 31 [trad. esp.: *Poética*, ed. trilingüe al cuidado de García Yebra, Madrid,

> al haber sido escrito en los oscuros tiempos de nuestra antigüedad moderna, inspirado sólo por el libro de la naturaleza, da una imagen fiel, si no de aquello que verdaderamente sucedió entre los reyes y los caballeros de esa época, al menos de aquello que se suponía que había sucedido, sobre la base de costumbres análogas todavía en uso, o bien de documentos en los cuales consta que costumbres análogas habían tenido vigencia en el pasado.

De allí la conclusión: *Lancelot* nos da "una representación genuina [*une représentation naïve*] amén de, por así decir [*pour ainsi dire*], una historia cierta y exacta de las costumbres que imperaban en las cortes de ese entonces [*une histoire certaine et exacte des mœurs qui régnaient dans les cours d'alors*]".

3. La idea de tomar de escritos de invención elementos de información histórica no era nueva. Intentos en ese sentido se pueden encontrar también entre los historiadores antiguos. Tucídides, por ejemplo, intentó reconstruir las dimensiones de las antiguas naves griegas valiéndose del catálogo de las naves de la *Ilíada*.[17] Pero cuando Chapelain proponía

---

Gredos, 1999]. Entendió mal este punto M. Magendie, *Le roman français au XVIIe siècle*, París, 1932, p. 131. Más pertinente es la reacción polémica de Detienne que la afirmación de Finley –que la verosimilitud era una de las condiciones planteadas por los oyentes de los poemas homéricos–: "Mais qui peut vouloir dire qu'un auditoire exige la vraisemblance? Que veut dire vraisemblance? A coup sûr, autre chose que n'entendait Aristote [¿Pero quién puede decir que un público exige verosimilitud? ¿Qué quiere decir verosimilitud? Con seguridad, algo distinto a lo que por ello entendía Aristóteles]" (M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, *op. cit.*, p. 57, n. 33).

[17] Acerca de este fragmento, cf. [Desmolets], *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, *op. cit.*, pp. 6, 304, que me permitió corregir un descuido de la edición Hunter. Para una reacción a la primera publicación del diálogo de Chapelain, cf. La Curne de Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie* [1759], vol. I, ed. al cuidado de C. Nodier, París, 1829, pp. 431 y 432. Véase en particular "Mémoire concernant la lecture des anciens romans de chevalerie", en *ibid.*, pp. 436 y 437: "Je ne dissimulerai

leer *Lancelot* más como un documento que como un monumento, pensaba indudablemente en la actividad de los anticuarios.[18] En sus *Recherches de la France* (publicadas por primera vez en 1560, y luego reimpresas muchas veces con agregados), Étienne Pasquier había insertado una sección acerca de los orígenes medievales de la poesía francesa. Desde una perspectiva análoga, Claude Fauchet había escrito un *Recueil de l'origine de la langue et poésie françoise, ryme et romans* [Recopilación del origen de la lengua y la poesía francesas, rima y romances], en el que había hecho una lista de los nombres y obras de 127 poetas franceses que vivieron antes del año 1300.[19] Aún más evidente resulta la analogía con otra obra de Fauchet, *Origine des dignitez et magistrats de la France* [Origen de las dignidades y los magistrados de Francia], en la cual se utilizaban fragmentos del *Roman de la Rose* o de los romances de Chrétien de Troyes para esclarecer las incumbencias de dignatarios como el *maire du Palais*, el *sénéschal* o el *grand maistre*.[20]

Al final del diálogo, Chapelain mencionó un tratado todavía inédito de Chantereau Le Fèvre, en el que el "gran anticuario" había citado repetidas veces el *Lancelot* como una autoridad en materia de usos y costumbres medievales. En realidad, en el *Traité des fiefs et de leur origine* [Tratado de los

---

point qu'après avoir achévé ce mémoire, j'appris que j'avais été prévenu il y a longtemps par M. Chapelain [Bajo ningún concepto disimularé que después de terminar esta memoria me di cuenta de que había sido antecedido hace largo tiempo por el señor Chapelain]", etc. Véase al respecto L. Gossmann, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment: The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye*, Baltimore, 1968, p. 153.

[18] Véase A. Momigliano, "Storia antiqua e antiquaria" [1950], en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984, pp. 3-45.

[19] C. Fauchet, *Les œuvres... revues et corrigées*, París, 1610, pp. 482 y ss. Véase sobre él J. G. Espiner-Scott, *Claude Fauchet*, París, 1938 (en la p. 372 señala que no se menciona el nombre de Fauchet en el diálogo de Chapelain). Cf. también L. Gossman, *Medievalism...*, *op. cit.*, p. 153.

[20] C. Fauchet, *Les œuvres...*, *op. cit.*, p. 591.

feudos y de su origen] publicado 17 años después por el hijo de Chantereau Le Fèvre, aparece sólo una, aunque significativa, cita del *Lancelot*, explicando que el autor (un monje, sin duda) había querido describir, mediante una trama inventada y nombres imaginarios, "las costumbres y el modo de vida [*les mœurs et la manière de vivre*] de los caballeros de ese tiempo".[21] En un escrito que tenía ecos del diálogo de Chapelain y permaneció inédito, Sarasin comparó la lectura de *Lancelot* con la anticuaria: "Los antiguos tapices, las antiguas pinturas, las antiguas esculturas que nos fueron transmitidas por nuestros antepasados son similares a esos antiguos romances que (como dijo Chapelain) nos dan una imagen fiel de los usos y costumbres de ese tiempo".[22]

En su diálogo, Chapelain había desarrollado la misma analogía en otra dirección. De los relatos de ficción pueden extraerse testimonios más esquivos, pero más valiosos, *precisamente porque* se trata de relatos de ficción: "Los médicos analizan los humores corruptos de sus pacientes a par-

[21] L. Chantereau Le Fèvre, *Traité des fiefs et de leur origine avec les preuves tirées de divers autheurs anciens et modernes, de capitulaires de Charlemagne, de Louis le Débonnaire, de Charles le Chauve, et des ordonnances de S. Louis, et de quantité d'autres actes mss. extraicts de plusiers cartulaires authentiques*, París, 1662, pp. 87-89, a propósito de *méfaire* (pero en el fragmento correspondiente de *Lancelot* figura un sinónimo, *mesprendre*). El amplio estudio de G. Baer Fundenburg, *Feudal France in French Epic: A Study of Feudal French Institutions in History and Poetry*, Princeton, 1918, no menciona la tradición anticuaria del siglo XVII. Desde una perspectiva más compleja, que tiene en cuenta la dimensión narrativa, véanse D. Maddox, "Lancelot et le sens de la coutume", en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 29, 1986, pp. 339-353, e "Yvain et le sens de la coutume", en *Romania*, 109, 1988, pp. 1-17.

[22] L. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 219. En dirección análoga, casi un siglo después, véase la observación de B. de Montfaucon: "Ce différent goût de sculpture, et de peinture en divers siècles peut même être compté parmi les faits historiques [Este gusto distinto en escultura y en pintura en diversos siglos acaso pueda contarse aun entre los hechos históricos]". Fragmento de *Les monuments de la monarchie françoise*, vol. I, París, 1729, p. 11, citado por G. Previtali, *La fortuna dei primitivi dal Vasari ai neoclassici*, Turín, 1964, p. 70.

tir de sus sueños; de igual modo podemos analizar los usos y costumbres del pasado sobre la base de las fantasías representadas en sus escritos".

Aislar la historia de la poesía, la verdad de la imaginación, la realidad de la posibilidad significaba reformular implícitamente las distinciones trazadas por Aristóteles en la *Poética*. ¿Pero definir al autor anónimo del *Lancelot* como "historiador de las costumbres de su tiempo" –preguntó Ménage, resumiendo el parecer de Chapelain– no es acaso el más alto elogio posible? Principalmente porque, prosiguió, vosotros afirmáis que su obra

> constituye una integración de las crónicas existentes. Ellas nos dicen sólo que un príncipe nació, que un príncipe murió; hacen listas de los acontecimientos más importantes de sus reinados, y allí termina todo. Por medio de un libro como *Lancelot*, en cambio, nos volvemos amigos íntimos de aquellos pèrsonajes, hasta captar la esencia misma de sus almas.[23]

4. Chapelain había comenzado su propia defensa de *Lancelot* acortando provocativamente la distancia, en la dimensión de la veracidad, entre ese texto y las más famosas crónicas medievales: las de Saxo Grammaticus, de Froissart, de Monstrelet. Pero luego había aumentado la apuesta, llegando a sostener la superioridad de la *histoire des mœurs* por encima de la despojada superficialidad de las crónicas, aunque reconocía con prudencia que entre una y las otras había una relación complementaria. En nuestros días, esas afirmaciones tienen un sello de fuerte originalidad.[24] Pero así las consideraban también sus contemporáneos. Proponer una forma más pro-

[23] J. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 221.

[24] Prestan testimonio, según escribió M. Magendie, de un "sens du relatif rare au XVIIe siècle [una percepción de lo relativo infrecuente en el siglo XVII]" (*Le roman...*, *op. cit.*, p. 121).

funda de historia basándose en un romance como *Lancelot* era –observó Ménage– el colmo de la paradoja: significaba "presentar como digno de fe a un escritor cuyas narraciones son, según vosotros mismos admitisteis, por entero inventadas [*fabuleuses*]".[25] Para aclarar el significado de estas palabras debemos hacer una digresión, siquiera sólo aparente.

5. El redescubrimiento del escepticismo antiguo, que Bayle hacía coincidir con el nacimiento de la filosofía moderna, tuvo varias etapas, en gran medida ligadas a la publicación de los escritos de Sexto Empírico. A la primera traducción latina de los *Esbozos pirrónicos* (1562), al cuidado de Henri Estienne, siguió una reimpresión que también incluía el tratado *Adversus mathematicos* [*Contra los matemáticos*, o bien *Contra los profesores*] en la versión latina de Gentian Hervet (1569). En 1621 se volvieron a publicar estas dos traducciones latinas en un volumen infolio, impreso en cuatro ciudades europeas, que también incluía el texto original griego.[26]

Los escritos de Sexto Empírico, principal fuente acerca del escepticismo antiguo, pusieron en marcha una discusión del "pirronismo histórico": esto es, del conocimiento histórico y sus límites, que se extendió por un siglo y medio. La fórmula, polémica e indefinida, hizo olvidar los textos a partir de los cuales la discusión había comenzado.[27] Entre estos, las páginas que a mediados del siglo XVI habían llamado la atención de Francesco Robortello: *Adversus mathe-*

[25] J. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 217.

[26] R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, edición revisada y ampliada, Oxford, 2003, pp. 36 y 37. Para una descripción de la edición de 1621, cf. L. Floridi, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, 2002, pp. 53 y 54.

[27] Hasta un valioso libro como el de C. Borghero (*La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milán, 1983) empieza afirmando que la categoría "pirronismo histórico" engendró un "espejismo historiográfico" (p. 9), pero luego no analiza los escritos de Sexto.

maticos, I, 248-269.[28] En ellas, Sexto Empírico polemizaba con algunos gramáticos –Taurisco, Asclepíades de Mirlea, Dionisio de Tracia– que habían deslindado diversas partes de la gramática, una de las cuales era la histórica.[29] Asclepíades, por ejemplo, había sostenido que debía subdividirse la parte histórica de la gramática en tres categorías: "La historia puede ser o verdadera o falsa o 'como-si-fuese-verdadera': verdadera es aquella que tiene por objeto los hechos realmente acontecidos, falsa es la que tiene por objeto ficciones o mitos, 'como-si-fuese-verdadera' es aquella que puede encontrarse en las comedias y en los mimos".[30]

Sexto objetó: la historia verdadera es una acumulación de innumerables hechos y pequeños incidentes sin importancia; por ende –a diferencia de la medicina o de la música– no tiene método, no es una *tekhne* (en latín, *ars*). La historia falsa –es decir, el mito– y la historia como-si-fuese-verdadera –es decir, la comedia y el mimo– se refieren a hechos no sucedidos: imposibles en el primer caso; posibles, pero meramente hipotéticos, en el segundo. Pero ya que

[28] *Sexti Philosophi Opera quae extant*, Parisiis (París), Talleres de Abrahami Pacardi, 1621, en dos partes con paginación separada, parte II, pp. 49-53 (y véase *supra*, capítulo I).

[29] Acerca de Dionisio de Tracia, cf. P. Matthews, "La linguistica greco-latina", en G. C. Lepschy (ed.), *Storia della Linguistica*, vol. I, Bolonia, 1990, pp. 246-248. Acerca de la supuesta *tekhne* de Dionisio, cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, pp. 266-272, que sostuvo la tesis de la autenticidad contra la acuciante argumentación de V. Di Benedetto, "Dionisio Trace e la techne a lui attribuita", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere*, segunda serie, XXVII, 1958, pp. 169-210; XXVIII, 1959, pp. 87-118.

[30] Sexto Empírico, *Contro i matematici*, I, 252; trad. it. de A. Russo, Bari, 1972, p. 82. La traducción de Gentian Hervet reza así: "Ex historia enim aliam quidem dicit esse veram, aliam vero falsam, aliam autem tanquam veram. Et veram quidem, eam, quae versatur in rebus quae geruntur. Falsam autem, quae versatur in figmentis et fabulis. Tanquam veram autem, cuiusmodi est comedia et mimi".

> no hay arte alguno que tenga como objeto cosas falsas e inexistentes, y ya que son falsos e inexistentes esos mitos y esas ficciones en que se demora de modo particular la parte histórica de la gramática, se deberá llegar a la conclusión de que no es posible la existencia de arte alguno que concierna a la parte histórica de la gramática.[31]

Con todo, algunos objetaban que si bien la materia de la historia está desprovista de método, el juicio formulado acerca de dicha materia no lo está, porque se basa en un criterio que permite diferenciar entre lo verdadero y lo falso. A esta objeción, Sexto replicó ásperamente: en primer lugar, los gramáticos no proveen un criterio para diferenciar lo verdadero de lo falso; en segundo lugar, ninguno de los hechos referidos por ellos es cierto, como lo demuestran, por ejemplo, los distintos mitos acerca de la muerte de Ulises.

6. Historia verdadera, historia falsa, historia como-si-fuese-verdadera: una triple meta, más compleja de lo que usualmente hemos asociado al redescubrimiento de Sexto Empírico en el siglo XVII. En nuestros días, la expresión "pirronismo histórico" activa de inmediato una referencia al escrito *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668) [Acerca de la poca certidumbre que hay en la Historia], de La Mothe Le Vayer, el docto escéptico a quien se había confiado la instrucción del Delfín.[32] Desde luego, la historia cuya incerti-

[31] *Ibid.*, I, 265; en la trad. it. de A. Russo, p. 86. Trad. de G. Hervet: "Non est ars aliqua in iis quae sunt falsa et esse non possunt: falsa autem sunt et esse non possunt quae sunt in fabulis et figmentis, in quibus maxime historicae partis versatur grammatica: non est ars aliqua in historica parte grammatica".

[32] F. La Mothe Le Vayer, *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*, en *Œuvres*, 15 vols., vol. XIII, París, 1669, pp. 409-448. Cf. A. Momigliano, "Storia antiqua e antiquaria", *op. cit.*, pp. 17 y 18; acerca de La Mothe Le Vayer, también de A. Momigliano, *Le radici classiche della storiografia moderna*, ed. al cuidado de R. Di Donato, Florencia, 1992, pp. 60 y 61. Amplia discu-

dumbre enfatizaba La Mothe Le Vayer, ya más que septuagenario, era la historia que pretende ser verdadera. Pero ésa era sólo una etapa en un itinerario intelectual más tortuoso, como testimonia el *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins, dont il nous reste quelques ouvrages* [Juicios acerca de los principales historiadores de la Antigüedad griegos y latinos, de cuyas obras algunas subsisten], que La Mothe Le Vayer había publicado veinte años antes (1646).[33] Sobre este libro pesó el juicio de Bayle, quien habló de él como de una obra compilatoria, aunque de buena factura.[34] Es un juicio inmerecido.

La carta dedicatoria a Mazarin gira en torno a la relación entre historia y poesía. Podría pensarse –dice La Mothe Le Vayer– que poemas como los de Lucano y Silio Itálico son, desde el punto de vista del contenido, definibles como historias. Pero la poesía "no puede prescindir de la ficción [*fable*]", mientras que la historia "es digna de mención sólo por la verdad [*vérité*], y considera un enemigo mortal a la mentira". Confundir cosas tan distintas sería absurdo. Sin embargo, mi análisis de los historiadores antiguos, concluye La Mothe Le Vayer, tendrá escasa fortuna entre "la infinita cantidad de personas que prefieren los relatos imaginarios [*contes fabuleux*] a los relatos verdaderos [*narrations vérita-*

---

sión en C. Borghero, *La certezza e la storia*, *op. cit.*, pp. 57 y ss., en especial, p. 71, donde el *Du peu de certitude* es definido como "fundamental".

[33] V. I. Comparato, "La Mothe Le Vayer dalla critica storica al pirronismo", en T. Gregory *et al.*, *Ricerche su letteratura libertina...*, *op. cit.*, pp. 259-279, en especial, pp. 271-273.

[34] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. IV, pp. 408 y ss., en especial, p. 413, n. K: "[Le livre] des historiens est bon: mais comme Mr. Baillet le remarque finement, il ne lui a pas coûté beaucoup de peine [El libro de los historiadores es bueno; pero, como finamente señala el señor Baillet, no le insumió mucho esfuerzo]". Remite así a A. Baillet, *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, vol. II, París, 1722, p. 121. Implícitamente se hace eco de ello C. Borghero, *La certezza e la storia*, *op. cit.*, p. 71, n. 100: "Una suerte de catálogo razonado".

bles], y la historia de los romances a toda la historia de los romanos [*l'histoire des Romans à toute celle des Romains*]".[35]

Imposible no pensar, cuando se lee esta página, en el diálogo *De la lecture des vieux romans* escrito entre finales de 1646 y comienzos de 1647. Sin duda, éste se refería implícitamente al *Jugement* de La Mothe Le Vayer, que acababa de publicarse.[36] Pero se trataba de una discusión, no de una reacción polémica. A lo largo del *Jugement*, la contraposición entre *fable* e *histoire* enunciada por La Mothe Le Vayer en la dedicatoria a Mazarin se representa en formas paulatinamente más complejas y matizadas, a partir del primer capítulo, dedicado a Heródoto. Desde la Antigüedad, su obra de historiador había sido tachada de *fabula*, de mendaz: acusación rechazada por Henri Estienne (Stephanus), el primer editor de Sexto Empírico, quien en su *Apologia pro Herodoto* [Apología de Heródoto] había reivindicado la veracidad de Heródoto sobre la base de relaciones de viajeros al Nuevo Mundo.[37] La defensa de La Mothe Le Vayer se basa, en cambio, en un argumento interno del texto de Heródoto:

> No puede decirse ni que él ha mezclado indiferentemente verdad y mentira sin diferenciarlas ni que ha sido un embustero, aunque

[35] F. La Mothe Le Vayer, *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins, dont il nous reste quelques ouvrages*, París, 1646, s. n.

[36] En las cartas de Chapelain publicadas por Tamizey de Larroque hay una laguna que corresponde a los años 1641-1658: cf. *Lettres...*, *op. cit.*, vol. I, p. XIV. Entre los corresponsales falta La Mothe Le Vayer, cuyo nombre suele aparecer sin embargo en las cartas a Guez de Balzac (1638-1640), a menudo acompañado por juicios críticos. Se vislumbra una relación competitiva, especialmente en el momento en que a Chapelain se le ofrece el puesto de institutor del Delfín, luego ocupado por La Mothe Le Vayer. Hacia el año 1600 debió de haber un acercamiento, como resultado también de la amistad en común con François Bernier, a quien La Mothe Le Vayer era muy apegado (véase *Lettres...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 186 y 187 y *passim*).

[37] Cf. A. Momigliano, "Il posto di Erodoto nella storia della storiografia", en *La storiografia greca*, Turín, 1982, pp. 138-155.

> a menudo haya vuelto a citar los embustes ajenos, lo cual es admitido por las más rigurosas leyes históricas. Precisamente esas leyes nos obligan, antes bien, a referir las murmuraciones que circulan y las distintas opiniones de los hombres, como observa de manera muy oportuna Heródoto en su *Polimnia* a propósito de los argivos, en una advertencia que vale para la obra entera.[38]

En efecto, Heródoto había reivindicado en muy claros términos cuánta distancia tomaba respecto de la materia que él trataba: "Por mi parte, debo contar lo que se cuenta, pero de ninguna manera debo creérmelo todo (y valga esta advertencia mía para toda mi narración)" (VII, 152).[39]

La Mothe Le Vayer extiende esta indicación a la historiografía en general. Nadie lo muestra mejor que Polibio, a quien se reprocha injustamente ser más filósofo que historiador.[40] Entre historia y filosofía existe una afinidad profunda: la historia puede ser definida como "una filosofía llena de ejemplos".[41] Polibio, al final del sexto libro de sus *Historias* –prosigue La Mothe Le Vayer–, observa

> que la superstición condenada entre los restantes pueblos era considerada por los romanos una virtud. Si fuera posible, afirma

[38] La Mothe Le Vayer, *Jugement...*, *op. cit.*, p. 11.

[39] Heródoto, *Le storie*, ed. al cuidado de L. Annibaleto, Milán, 1982, II, p. 230 [trad. esp.: *Los nueve libros de la Historia*, trad. y estudio preliminar de María Rosa Lida de Malkiel, vol. XXII, Buenos Aires, Jackson, col. "Clásicos Jackson", 1949, p. 424; hay reed. de esa traducción en la "Biblioteca personal" de Jorge Luis Borges (Buenos Aires, Hyspamérica, 1987)].

[40] La Mothe Le Vayer atribuye ese juicio a Francesco Patrizi; probablemente se trata de una confusión con un pasaje de Bodin donde se afirma que Polibio "se puso tanto la máscara de filósofo como la de historiador": cf. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, en J. Wolff (ed.), *Artis historicae penus*, Basileae (Basilea), Pietro Perna, 1579, pp. 52 y 53. (En esa recopilación figuran tanto los diálogos acerca de la historia de Patrizi como la *Methodus* de Bodin; el pasaje de este último está marcado en el índice con un reenvío a Polibio como "nimis Philosophus".)

[41] La Mothe Le Vayer, *Jugement...*, *op. cit.*, p. 50.

> él [*dit-il*], formar un estado compuesto únicamente por hombres sabios y virtuosos, debemos reconocer que estas opiniones imaginarias [*opinions fabuleuses*] acerca de los Dioses y los Infiernos serían por completo inútiles. Pero dado que no existen estados en que el pueblo sea distinto a lo que vemos, proclive a toda suerte de acciones descontroladas y malvadas, debemos valernos, para mantenerlo refrenado, de los temores imaginarios suscitados por nuestra religión, y de los terrores pánicos al otro mundo que los antiguos tan oportunamente introdujeron, y que hoy sólo individuos temerarios y privados del uso de la razón podrían contradecir.[42]

Por medio de una página famosa del filósofo historiador Polibio (VI, 56, 6-15), La Mothe Le Vayer volvía a proponer la tesis del origen y la función políticos de la religión, cara a los libertinos eruditos.[43] Escudándose en la cita, La Mothe Le Vayer podía hablar tranquilamente de los "temores imaginarios suscitados por nuestra religión [craintes imaginaires qu'imprime nostre religion]". El lector desprejuiciado *(deniaisé)* comprendía inmediatamente que en ese caso no se trataba sólo de la religión de los romanos. Tanto entonces como en nuestros días, el pueblo debía ser tenido a raya merced al terror causado por un infierno inexistente. Tanto entonces como en nuestros días, esa verdad es sabida sólo por unos pocos privilegiados. Polibio era uno de ellos. Presentarlo como un hombre "devoto a la religión de su tiempo" es imposible: en vano Casaubon –comenta irónicamente La Mothe Le Vayer– intentó defenderlo a toda costa.[44]

[42] *Ibid.*, pp. 48 y 49.

[43] C. Ginzburg, "Mito", en *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998, p. 56 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

[44] Cf. la dedicatoria a Enrique IV antepuesta por Casaubon a su traducción de Polibio (Fráncfort, 1609).

El historiador filósofo que refiere las creencias del vulgo sin compartirlas adopta el semblante del libertino erudito. A la inversa, el libertino erudito, que contempla desde lejos las creencias del vulgo, sin compartirlas, se reconoce en el historiador: en Heródoto, y aún más en Polibio. De este modo, La Mothe Le Vayer rechazaba de hecho la acusación que Sexto Empírico había dirigido a la historia: vale decir, no ser un arte. La historia es un arte que, contrariamente a lo que sostenía Sexto Empírico, muy bien puede tener "como objeto cosas falsas e inexistentes", o sea, mitos y ficciones. Para La Mothe Le Vayer, una de las tareas de la historia consiste en exponer aquello que es falso.[45]

7. Pese a todo, las páginas más inflamadas del *Jugement* no están reservadas a Tucídides o a Polibio, sino a un historiador de índole completamente distinta: Diodoro Sículo. Algunos criticaban su historia como vacua e inconsistente; pero La Mothe Le Vayer era de parecer completamente distinto. "Estaría dispuesto a dirigirme hasta el fin del mundo, por así decir –escribe enfáticamente– si pensara que puedo encontrar tan grande tesoro", es decir, los libros perdidos de Diodoro.[46] Y explica:

> En cuanto atañe a las ficciones [*les fables*] y la excelente mitología incluida en los primeros cinco libros de Diodoro, no sólo no los condeno, sino que considero que son lo más preciado que la Antigüedad nos dejó. Aparte de que las ficciones pueden ser contadas seriamente [*on peut conter des fables serieusement*] y que, si fueran por completo inútiles, debería-

[45] Véase también La Mothe Le Vayer, *Jugement...*, *op. cit.*, p. 339, acerca de los pasajes en que Heródoto toma distancia de los mitos concernientes a Abaris y de las creencias de los escitas ligadas a los lobos salvajes (se trata de un prefacio que el editor declara haber encontrado entre los papeles del autor).

[46] *Ibid.*, p. 58

> mos rechazar junto con el *Timeo* de Platón no pocas otras obras famosas, podemos decir que ellos [los primeros libros de Diodoro] nos hicieron conocer por entero la teología de los idólatras. Y si fuera lícito llamar con un nombre sacro una cosa profana, me atrevería a definir los cinco libros de los que estoy hablando la Biblia del paganismo. En primer lugar, nos hacen conocer las creencias de los paganos acerca de la eternidad y de la creación del mundo. Luego describen el nacimiento de los primeros hombres según la inteligencia natural...[47]

La última oración elucida el significado de las anteriores. Se trata de un homenaje implícito a Giulio Cesare Vanini, quemado en Toulouse por la Inquisición en 1619 como herético, ateo y blasfemo.[48] En su *De admirandis Naturae arcanis* (1616) [Sobre los admirables misterios de la naturaleza], Vanini había afirmado que los primeros hombres habían nacido del barro entibiado por el sol tal como, según Diodoro (I, 10), las ratas nacen del fango del Nilo.[49] Los primeros libros de la historia de Diodoro pueden leerse como una herramienta que permite poner en perspectiva la Biblia: en cierto sentido, una anti-Biblia. Sin embargo, La Mothe Le Vayer reconoce que a Diodoro puede "reprobársele su gran superstición, de lo cual da prueba en sus propios escritos",

[47] *Ibid.*, pp. 64 y 65.

[48] J.-L. Guez de Balzac, en una carta a Chapelain, definió irónicamente a Le Vayer como "sucesor de Montaigne y Charron, e incluso, si le cabe, de Cardano y Vanini, cuya memoria es bendita en Toulouse" (J.-L. Guez de Balzac, *Lettres inédites à Chapelain*, ed. al cuidado de Tamizey de Larroque, París, 1873, pp. 410, 418, citado por R. Pintard, *Le libertinage érudit...*, *op. cit.*, pp. 145 y 146).

[49] Cf. el fragmento de G. C. Vanini, *De admirandis Naturae arcanis*, Parisiis (París), 1616, citado en M. Ferrari y C. Ginzburg, "La colombara ha aperto gli occhi", en *Quaderni storici*, 38, 1978, pp. 631-639, en especial, p. 639, n. 27.

precisamente como puede ser reprobado Livio entre los historiadores latinos.[50]

En este caso, pues, la distancia crítica respecto de la materia tratada no es obra de Diodoro sino de sus lectores, el primero de todos, La Mothe Le Vayer. Para él, la historia se nutría no sólo de lo falso sino de la historia falsa –para usar una vez más las categorías de los gramáticos alejandrinos, retomadas polémicamente por Sexto Empírico–. Las ficciones (*fables*) reproducidas, y compartidas, por Diodoro podían volverse materia de historia.[51] Chapelain, quien daba por descontada la veracidad de Livio, extendió la argumentación del *Jugement* a las ficciones (*fables*) de Homero y de *Lancelot*: ambas podían volverse materia de historia.

8. Lo que denominamos distancia crítica tiene resultados a menudo imprevisibles. Pero en su raíz encontramos invariablemente un sentido de superioridad: social, intelectual, religiosa. (El caso más famoso es el de la superioridad con respecto al judaísmo proclamada por el cristianismo, a la cual debemos la idea de perspectiva histórica.)[52] La Mothe Le Vayer y los libertinos eruditos miraban desde lo alto, en general con desprecio, al vulgo prisionero de las ficciones de la religión.[53] A la crítica de esas ficciones, el vulgo debía permanecer rigurosamente ajeno: si el miedo al infierno hubiera desaparecido, la violencia latente en la sociedad ha-

[50] La Mothe Le Vayer, *Jugement...*, *op. cit.*, p. 68.

[51] Escribe V. I. Comparato que "las 'fables' se rebajaban de su rango de causas para volverse material etnográfico" ("La Mothe Le Vayer...", *op. cit.*, p. 269).

[52] Cf. C. Ginzburg, "Distanza e prospettiva: due metafore", en *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, pp. 171-193.

[53] Cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit...*, *op. cit.*, pp. 531-533; y véanse en pp. XXXV y XXXVI las críticas al La Mothe Le Vayer escéptico cristiano propuesto por R. Popkin. La respuesta de este último (*The History of Scepticism*, *op. cit.*, pp. 82-87) es débil.

bría estallado, destruyéndola.[54] A este sentido de distante superioridad debemos el símil entre mitos paganos y relatos de la Biblia propuesto por La Mothe Le Vayer en los *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens* [Cinco diálogos a la manera de los hombres de la Antigüedad].[55] La tentación de ver en las religiones una sucesión de errores era fuerte. Sin embargo, la demistificación también podía allanar el camino al intento por entender el error desde dentro, desde el punto de vista de quienes habían sido sus protagonistas o, si se prefiere, sus víctimas.[56]

El diálogo de Chapelain *De la lecture des vieux romans* ejemplifica ese tránsito. Chapelain no compartía el carácter impío y erudito de los libertinos: su sentido de superioridad con relación a la "antigüedad moderna" surgía en el campo del gusto. En una sociedad dominada por los sumamente veloces cambios en la moda, los productos literarios de lo que se daría en llamar Edad Media parecían cada vez más remotos.[57] Poco después, el gusto promovido por Luis XIV y por su corte aceleraría esta distancia. "¿Quién es que se divierte leyendo a Guillaume de Loris o a Jean de Meun –escribió en 1665 Valentin Conrart, primer secretario de la Academia– si no es movido por una curiosidad análoga a

[54] A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milán, 1966, y "Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento", en S. Bertelli (ed.), *Il libertinismo in Europa*, Milán y Nápoles, 1960, pp. 25-80.

[55] "De la diversité des religions", en *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*, Lieja, 1671; cf. C. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, pp. 57 y 58.

[56] Esas dos actitudes no se excluyen recíprocamente, tal como demostró M. Bloch, *Les rois thaumaturges* [1924]. Véase, de quien esto escribe, "A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch", en *Studi Medievali*, tercera serie, VI, 1965, pp. 335-353, en especial, pp. 352 y 353.

[57] Véase F. de Grenaille, Sieur de Chatounières, *La Mode ou Charactere de la Religion. De la Vie. De la Conversation. De la Solitude. Des Compliments. Des Habits. Et du Style du temps*, París, 1642 (cuento con volver a tratar esta publicación pronto).

la que podían tener los romanos que en la era de Augusto leían los versos de los hermanos Salios, que no estaban en condiciones de comprender?"[58] Sin embargo, esta curiosidad anticuaria no era nueva. Cincuenta años antes del advenimiento del nuevo Augusto, el erudito Claude Fauchet había escrito: "Cualquier escritor, aun el peor, puede en ciertos casos resultar útil, cuando menos en condición de testigo de su tiempo [au moins pour le témoignage de son temps]".[59]

Aun el peor, o acaso precisamente el peor: la lejanía respecto del gusto dominante facilitó la lectura de los textos literarios medievales según una óptica documentaria. Pero Chapelain dio un paso más allá, transformando la distancia en cercanía emotiva. Lo comprendió Ménage, que hacia el final del diálogo *De la lecture des vieux romans* parece aceptar el punto de vista de su interlocutor: "Por medio de un libro como *Lancelot* [...] nos volvemos amigos íntimos de aquellos personajes, hasta captar la esencia misma de sus almas".[60]

9. Estas palabras enfáticas remiten a algo que conocemos bien: el impulso imperceptible que se produce cada una de las veces en que nos acercamos a un texto de ficción. Viene a nuestra mente el famoso fragmento en que Coleridge, tomando como punto inicial un caso extremo (la descripción de sucesos sobrenaturales), intentó definir los efectos de la poesía en general. Según escribió Coleridge, se trata de

> transferir desde nuestra naturaleza interna una apariencia de verdad suficiente para procurar a estos fantasmas de la imaginación aquella deliberada, temporaria suspensión de la incredulidad que constituye la fe poética [a semblance of truth suffi-

[58] J.-L. Guez de Balzac, *Œuvres*, "publiées par V. Conrart", París, 1665 (reed. Ginebra, 1971), vol. I, c. *ii r (pero toda la introducción es importante).

[59] C. Fauchet, *Les œuvres...*, *op. cit.*, p. 591.

[60] J. Chapelain, *Opuscules...*, *op. cit.*, p. 221.

cient to procure for these shadows of imagination that willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetic faith].[61]

La fe poética da cuerpo a las sombras, les da apariencia de realidad, nos hace sufrir "¡por nada! ¡Por Hécuba!".[62] La fe histórica funcionaba (y funciona) de modo completamente diferente.[63] Ella nos permite superar la incredulidad, alimentada por las objeciones recurrentes del escepticismo, atribuyendo a un pasado invisible, mediante una serie de oportunas operaciones, marcas trazadas en el papel o en el pergamino; monedas, fragmentos de estatuas corroídas por el tiempo, etcétera.[64] No sólo eso: nos permite, como demostró Chapelain, construir la verdad sobre esas ficciones (*fables*), la historia verdadera sobre la ficticia.

[61] S. Coleridge, *Biographia Literaria*, Londres, 1907, cap. XIV, II, p. 6. Ese fragmento se refiere a las *Lyrical Ballads* de Coleridge y Wordsworth.

[62] *Hamlet*, acto III, escena II. Desarrollo, en dirección levemente distinta, una frase de Giacomo Magrini que Cesare Garboli utilizó como epígrafe de *Pianura proibita*, Milán, 2002.

[63] M. Völkel, *"Pyrrhonismus historicus" und "fides Historica". Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter den Gesichtspunkt der historischen Skepsis*, Fráncfort del Meno, 1987.

[64] "Fede è sustanza di cose sperate / ed argomento delle non parventi [Fe es sustancia de cosas anheladas / y argumento de las invisibles]": Dante, *Paradiso*, XXIV, 64-65, que traduce Heb. 11, 1: "Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium".

V. LOS EUROPEOS DESCUBREN (O REDESCUBREN) A LOS CHAMANES

1. EN UN LIBRO PUBLICADO EN VENECIA el año 1565, y luego reeditado y traducido muchísimas veces –*La historia del mondo nuovo* [*Historia del nuevo mundo*]–, el milanés Girolamo Benzoni describió lo que había visto durante una serie de viajes que duró 14 años, en las "islas y mares recientemente hallados [isole et mari nuovamente ritrovati]" más allá del Océano. En la isla de Hispaniola, relató,

> tal como en ciertas otras provincias de estos nuevos países, donde hay ciertos arbustos no demasiado grandes, a guisa de cañas, que producen una hoja de forma similar a la del nogal, pero de tamaño más bien mayor, la cual (donde se acostumbra) es tenida por los pobladores en enorme estima, y muy preciada por los esclavos que los españoles han trasladado desde Etiopía. Cuando llega la estación de estas hojas, las recogen, y atadas en racimos las cuelgan donde prenden fuego, hasta que están bien secas. Cuando quieren usarlas, toman una chala de su grano, colocando en su interior una de esas otras, las envuelven juntas en forma cilíndrica; luego dan fuego a uno de los lados y sostienen la otra parte con su boca a la vez que toman una bocanada de aire de ellas, por lo cual ese humo va a la boca, a la garganta y a la cabeza. Lo soportan tanto cuanto pueden tolerar, derivan de ello placer, y tanto se colman de ese humo cruel que se enajenan de su conciencia. Hay algunos que con tanta fuerza lo toman que caen al suelo como si estuvieran muertos, y permanecen allí, abotagados, la mayor parte del día, o bien de la noche. [...] Ved cuán pestífero y malvado veneno del diablo es éste. Con gran frecuencia

> tuve, al ir por la provincia de Guattimalla y Nicaraqua, oportunidad de entrar en casa de algún indio que había tomado esta hierba, que en lengua mexicana se llama tabaco.[1]

Al seguir los pasos de los formalistas rusos –el primero de todos, Victor Shklovski–, aprendimos a buscar el extrañamiento en la mirada del salvaje, del niño, o tal vez del animal: seres ajenos a las convenciones de la vida social, que registran con mirada estupefacta o indiferente, denunciando así indirectamente la insensatez.[2] En este caso, nos vemos

[1] ["Come in alcune altre provincie di questi nuovi paesi, vi sono certi arboscelli non troppo grandi, a modo di canne, che producono una foglia di forma come quella della noce, però più tosto maggiore, della quale da' paesani (dove si costuma) è tenuta in grandissima stima et da gli schiavi pregiata assai, i quali hanno condotti gli Spagnoli d'Etiopia. Essendo adunque queste foglie di stagione, le colgono, et legate in mazzi dove fanno fuoco le sospendano sin'a tanto che siano ben secche, et quando le vogliano usare pigliano una foglia di spiga del lor grano, et mettendovi dentro una di quelle altre, le avolgono come un cannone insieme, poi da un lato v'appicano fuoco e tenendo l'altra parte in bocca tirono il fiato a loro, onde quel fumo va in bocca, in gola et nella testa, et quanto posson tolerare, lo sopportano havendone piacere, e tanto s'empieno di questo fumo crudele, che vanno fuori del sentimento; et vi sono di quegli che tanto forzatamente lo pigliano, che cadono in terra come se fossero morti, et quivi stanno la maggior parte del giorno storditi, o della notte. (...) Vedete che pestifero et malvagio veleno del diavolo è questo. A me è accaduto spesse volte, andando per la provincia di Gauttimalla et Nicaraqua, entrare in casa di qualche Indiano che presa haveva quest'erba che in lingua mesicana è chiamata tabacco."] G. Benzoni, *La historia del nuovo mondo*, Venecia, 1572, cc. 54v-55r (2ª ed., reproducción fototípica al cuidado de F. Anders, Graz, 1962; en pp. XXV-XXXI, una lista de reediciones y traducciones) [trad. esp.: *Historia del nuevo mundo*, Madrid, Alianza, 1989]. Véase también el aporte de A. Martinengo en P. Collo y P. L. Crovetto (eds.), *Nuovo Mondo. Gli italiani (1492-1565)*, Turín, 1991, pp. 549-552, y la entrada "Benzoni, Girolamo" redactada por A. Codazzi para el *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 8, pp. 732 y 733, que cita parte del fragmento reproducido aquí según la primera edición (véase, más adelante, nota 16).

[2] C. Ginzburg, "Straniamento: preistoria di un procedimento letterario", en *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998, pp. 15-39 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

frente a una situación paradójicamente subvertida: el extraño y extrañado es el milanés Girolamo Benzoni; quienes efectúan ante su mirada el gesto insensato de prender un cigarrito y fumarlo son los salvajes indios, contrafigura de nosotros mismos, habitantes del mundo civilizado. En la fuga de Girolamo Benzoni ("e inmediatamente después de sentir el acre hedor de este en verdad diabólico y pestilente humo, estaba yo forzado a partir a gran velocidad e ir a otro sitio [et subito sentito il fetore acuto di questo veramente diabolico e puzzolente fumo, era forzato a partirmi con gran prestezza et andate in altro loco]") se ha intentado ver la anticipación simbólica de un fenómeno histórico plurisecular: el retraso de los no fumadores con respecto a la avanzada –que acaso haya alcanzado su límite extremo– de la hueste de fumadores de tabaco.

La página del viajero milanés es uno de los innumerables testimonios del encuentro entre los europeos y las conmocionantes novedades de allende el Océano: animales, plantas, costumbres. Hoy en día está de moda analizar estos documentos merced a una categoría sumamente vaga, la del encuentro con el Otro: expresión que tiene cierto dejo metafísico, y sin embargo enfatiza oportunamente la estrecha imbricación, en esas reacciones, de alteridad natural y alteridad cultural. A la invectiva de Girolamo Benzoni contra los efectos del tabaco ("Ved cuán pestífero y malvado veneno del diablo es éste") sigue de allí a poco una descripción del modo en que la planta era utilizada con fines terapéuticos por los médicos indígenas. El enfermo, "*imbriacato*" por el humo, "al volver en sí decía mil especies, haber estado en el concejo de los dioses, registrando altas visiones [ritornando in sé diceva mille materie, di essere stato al concilio degli dei, passando visione alte]": entonces, los médicos lo "rotaban tres o cuatro veces, y con las manos le hacían friegas en el cuerpo y en los flancos, efectuando muchas cosas con el rostro, manteniendo un hueso o una

piedra en la boca; dichas cosas las conservan las mujeres al figurarse que les resultan buenas para el alumbramiento".[3] Sin duda, bajo la mirada del viajero milanés, los médicos indígenas eran meros brujos; y los efectos del tabaco suministrado por ellos, meras alucinaciones diabólicas.

Esas connotaciones negativas del tabaco vuelven a encontrarse, si bien entrelazadas con consideraciones de signo opuesto, en un libro posterior en pocos años, obra del médico sevillano Monardes: *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal*.[4] Por un lado, exaltaciones de las "grandes virtudes" curativas del tabaco, introducido poco tiempo antes en los jardines y huertas de España, con relación a cualquier tipo de dolencia: asma, angina de pecho, dolores estomacales o de la matriz. Por el otro, descripciones escandalizadas del uso que los indios hacían de esa hierba milagrosa en sus ceremonias religiosas. Los sacerdotes –escribe Monardes–, antes de adivinar el futuro, se aturdían con el humo de tabaco hasta caer al suelo como muertos. Luego, una vez vueltos a sus cabales, respondían a los interrogantes que se les habían formulado, interpretando "a su modo, o siguiendo la inspiración del Demonio", los fantasmas y las ilusiones percibidos en estado de catalepsia. Pero no eran sólo los sacerdotes quienes se "emborrachaban" con el humo del tabaco: los indios tenían el hábito de hacer lo mismo para obtener de las imágenes que se presentaban en su mente placer o indicaciones para el fu-

[3] ["Voltavano (...) tre o quattro volte, et lo fregavano con le mani il corpo et le reni, facendogli moliti atti con la faccia, tenendo un osso o una pietra in bocca; le quali cose conservano le donne per sante, tenendo che le siano buone per far partorire."] G. Benzoni, *La historia...*, *op. cit.*, cc. 55r y 56r.

[4] Cf. N. Monardes, *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal, de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales, que sirven en Medicina* [1571], Sevilla, 1580, cc. 32r y ss., especialmente, 36v-39r. Véase también N. A. Recco, *Rerum medicarum Novae Hispaniae Thesaurus...*, Romae (Roma), 1648, pp. 173-177 (l. v, cap. I., 1: "De Pycielt, seu Tabaco").

turo. "El Demonio, que es engañador y conoce las virtudes de las hierbas –comenta Monardes–, ha enseñado a los indios la virtud del tabaco: y los induce a engaño mediante las imaginaciones y fantasmas que el tabaco procura".

Para Monardes, una de las características del tabaco es, por tanto, la facultad de procurar "imaginaciones y fantasmas" que los médicos de la Antigüedad habían atribuido a la raíz del solano furioso, al anís, al rábano.[5] Pero la comparación más detallada versa, en la obra de Monardes, sobre dos sustancias, ambas dotadas de virtudes alucinógenas, ampliamente consumidas en las Indias Orientales: el *bangue* y el *anfion*, respectivamente identificables con la marihuana y con el opio. Acerca del *bangue* (o *Cannabis indica*, como fue denominado por los botánicos europeos), Monardes cita y utiliza las páginas dedicadas a esta planta por el médico portugués Garcia da Orta, autor de una obra en forma de diálogo respecto de las hierbas y los aromas de las Indias Orientales; sin embargo, agrega detalles y precisiones basados en observaciones directas.[6] Garcia da Orta se refería genéricamente a la difusión del *bangue* y del opio; Monardes afirma que este último es usado en especial por los pobres, mientras que los ricos prefieren el *bangue*, de mejor gusto y perfume. Unos años antes el médico de Burgos Cristóbal Acosta había delineado, en su *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales*, una tipología de los consumidores de *bangue*: algunos lo toman para olvidar el cansancio, y dormir sin preocupaciones; otros, para recrearse mientras duermen con sueños e ilusiones variopintos; otros,

[5] Cf. P. A. Mattioli, *I discorsi... nelli sei libri di Pedacio Dioscoride Anazarbeo della materia medicinale*, Venecia, 1568, p. 1476, acerca del "solatro maniaco over furioso", que es diferenciado del "doricnio" (p. 1132: Mattioli afirma que no ha logrado identificarlo), también mencionado por Dioscórides.

[6] Garcia da Orta, *Coloquios dos simples e drogas da India*, Lisboa, 1891, anotado por el conde de Ficalho, pp. 95-110. La primera edición, que no pude ver, apareció en Goa en 1563. La transcripción usada actualmente es *bhang*.

para embriagarse; otros, por sus efectos afrodisíacos (que en cambio Monardes calla por completo); los grandes señores y capitanes, para llamar al olvido sobre aquello que los preocupa.[7] Todos los testimonios coinciden en poner de relieve la dependencia que los habitantes de las Indias Orientales tienen de estas sustancias estupefacientes: cinco granos de opio –observaba Monardes admirado– matan a uno de nosotros; sesenta granos les dan a ellos salud y reposo.

Reposo, *descanso*: los bárbaros de las Indias Occidentales (una vez más, es Monardes quien escribe) recurren al tabaco para espantar el cansancio; los de las Indias Orientales recurren en cambio al opio –sustancia que allí es muy común y se vende en las tiendas–.[8] En Perú, informaba por su parte Girolamo Benzoni, los indígenas "llevan en su boca una hierba llamada coca, y la llevan como para sustento, ya que caminan todo un día sin comer ni beber; y esta hierba es su principal mercancía".[9] El significado de estos testimonios es –para quien los examine desde una perspectiva amplia, plurisecular– muy claro. Los viajes de exploración transoceánica activaron una circulación de sustancias embriagadoras y estupefacientes tan vasta e intensa que puede ser comparada con la unificación microbiana del planeta ejemplificada por Emmanuel Le Roy Ladurie en un famoso ensayo.[10] A lo largo de algunos siglos, de hecho, tabaco, opio, marihuana y derivados de la coca penetraron de dis-

[7] Cf. C. Acosta, *Tractado de las drogas, y medicinas de las Indias Orientales, con sus plantas debuxadas al bivo...*, Burgos, 1578, pp. 360 y 361. En la dedicatoria al lector, Acosta alude discretamente a las imperfecciones de su predecesor Garcia de Orta.

[8] Cf. N. Monardes, *Primera...*, *op. cit.*, c. 38r.

[9] ["Portano in bocca un'herba chiamata coca, et la portano come per un mantenimento, perciochè caminaranno tutto un giorno senza mangiare et senza bere: et questa herba è la lor principale mercantia"] Cf. G. Benzoni, *La historia...*, *op. cit.*, c. 169r.

[10] Cf. E. Le Roy Ladurie, "Un concept: l'unification microbienne du monde (XIVe-XVIIe siècles)", en *Le territoire de l'historien*, vol. II, París, 1978, pp. 37-97.

tinto modo y en medida muy variada en la cultura de los pueblos colonizadores; en tiempos mucho más veloces, vino y licores, en las culturas de los pueblos colonizados.

He tocado un problema trágico, que suele afrontarse con irresponsable ligereza. Por ello me urge disipar de inmediato un posible equívoco. Alguien sostuvo que, debido a que todas las sustancias embriagadoras y estupefacientes son, en tanto "drogas", potencialmente nocivas, es inevitable –si no se desea caer en un insostenible prohibicionismo generalizado– legalizar sin excepciones su venta. Considero que esta conclusión es artificiosa, y falsa la premisa que debería fundamentarla. Muchas de las sociedades humanas, acaso su mayor parte, utilizaron y utilizan –en formas y circunstancias muy disímiles entre sí– sustancias que permiten a quien las adopta un acceso temporario a una esfera de experiencias distinta a la usual. La evasión temporaria (parcial o total) respecto de la historia es un ingrediente ineliminable de la historia humana. Sin embargo, el grado de control que ejerce sobre estas sustancias cada una de las culturas –y obviamente, los individuos que las constituyen, tomados aisladamente– es muy variado, y sólo en parte explicable mediante un análisis farmacológico de sus efectos. Cada vez interviene también un filtro, componente cultural cuyo funcionamiento en gran medida pasa desapercibido por nosotros. ¿Por qué las bebidas alcohólicas, con las cuales bien o mal las sociedades europeas aprendieron a convivir durante el transcurso de algunos milenios (en el caso del vino) o de algunos siglos (en el caso de los licores destilados), tuvieron, en cambio, en un lapso de pocas décadas, un efecto tan profundamente destructivo sobre las culturas indígenas de América del Norte?

Se trata de un ejemplo que se da por descontado. Lo cito aquí porque me sirve a modo de introducción para una página extraordinaria, tomada de la relación que el jesuita francés Paul de Brebeuf envió en 1636 al provincial de la Compa-

ñía para informarle los acontecimientos que tuvieron lugar ese año en la misión del Quebec. Uno de los padres les había explicado a los indígenas (desde luego, la relación los llama *"sauvages"*) que la gran mortalidad que los azotaba se debía al vino y a los licores, de los cuales no sabían hacer un uso moderado. "¿Por qué no le escribes a tu gran Rey –había dicho uno de los indígenas– que prohíba llevar esas bebidas que nos matan?" Los franceses, había contestado el jesuita, la necesitan para hacer frente a los viajes por mar y a los grandes fríos de estas regiones. "Entonces –contestó el otro– haz lo necesario para que sólo ellos sean quienes las beban". Llegado este punto, se había puesto de pie otro indígena: "No, no son estas bebidas las que nos quitan la vida, son vuestras escrituras: desde que describisteis nuestro país, nuestros ríos, nuestras tierras, nuestros bosques, empezamos a morir todos, como antes de vuestra llegada no sucedía".

Paul de Brebeuf y sus cofrades habían recibido con grandes risas estas palabras.[11] Hoy en día, a tres siglos y me-

[11] *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636, envoyée au R. Père Provincial de la Compagnie de Jésus en la Province de France par le P. Paul Lejeune de la mesme Compagnie, supérieur de la Résidence de Kébec*, vol. I, París, 1637, pp. 199 y 200: "Monsieur Gand parlant aux Sauvages, comme i'ay dit cy-dessus, leur remonstroit, que s'ils mouroient si souvent, ils s'en falloit prendre à ces boissons, dont ils ne sçauroient user par mesure. Que n'écris tu à ton grand Roy, firent-ils, qu'il défende d'apporter de ces boissons qui nous tuent. Et sur ce qu'on leur repartit, que nos François en avoient besoin sur la mer, et dans les grandes froidures de leur païs, Fais donc en sorte qu'ils les boivent tous seuls. On s'efforcera, comme j'espère, d'y tenir la main; mais ces Barbares sont importuns au dernier point. Un autre prenant la parole, prit la défense du vin et de l'eau de vie. Non, dit-il, ce ne sont pas ces boissons qui nous ostent la vie, mais vos écritures: car depuis que vous avez décry nostre païs, nos fleuves, nos terres, et nos bois nous mourons tous, ce qui n'arrivoit pas devan que vous vinssiez icy. Nous-nous mismes à rire entendans ces causes nouvelles de leurs maladies. Ie leur dy que nous décrivions tout le monde, que nous décrivions nostre païs, celuy des Hurons, des Hiroquois, bref toute la terre, et cependant qu'on ne mouroit point ailleurs, comme on fait en leurs païs, qu'il falloit donc que leur mort provint d'ailleurs; ils s'y accordèrent [Tal como ya dije, el señor

dio de distancia, podemos admirar la lucidez de ese desconocido indígena y finalmente darle la razón. La geografía de los jesuitas era una avanzada de la conquista colonial europea, era un primer paso de ésta.[12] La desmedida adopción de las bebidas alcohólicas llevadas por los europeos no era más que un aspecto de la disgregación cultural de los indígenas producida por la colonización.

Aun el uso de sustancias embriagadoras y estupefacientes por parte de los pueblos colonizadores estuvo seguramente condicionado por filtros de carácter cultural. Sin embargo, nada obvio resulta el modo en que esos filtros accionaron. Un imaginario apostador del siglo XVI que hubiese intentado prever, basado en las reacciones de los viajeros, misioneros y médicos-botánicos, cuál de las sustancias embriagadoras o estupefacientes difundidas por fuera de Europa sería la primera en entrar a formar parte de los consumos del viejo continente presumiblemente habría apostado al *bangue*, el opio o la coca. De hecho, en torno a

---

Gand les demostró que debía imputarse a esas bebidas, que no sabían usar con mesura, la gran frecuencia de muertes entre ellos. '¿Por qué no escribes a tu Rey –afirmaron ellos– para que prohíba traer esas bebidas que nos matan?' Y como retrucáramos que a nuestros franceses les hacían falta en el mar, y durante los grandes fríos de su país: 'Entonces haz de modo que las beban ellos solos'. Según espero, se hará el esfuerzo de refrenar la mano; pero esos bárbaros son importunos en grado extremo. Al tomar otro la palabra, adoptó la defensa del vino y el aguardiente. 'No –dijo–, no son esas bebidas las que nos quitan la vida, sino vuestras escrituras, pues desde que describisteis nuestro país, nuestros ríos, nuestras tierras y nuestros bosques, morimos todos, lo cual no sucedía antes de que vinierais aquí'. Nos echamos a reír al oír esas nuevas causas de sus enfermedades. Le dije que nosotros describíamos todo el mundo, describíamos nuestro país, el de los hurones, de los iroqueses; en suma, toda la tierra, y no obstante ello no había muerte alguna en otros sitios, como sucede en su país; que entonces es forzoso que su muerte proviniera de otra parte, con lo cual se mostraron de acuerdo]". El padre de Brebeuf fue muerto por los iroqueses. Cf. *Dictionnaire de Biographie Française, ad vocem*.

[12] Cf. F. de Dainville, *La géographie des humanistes*, París, 1640; nueva edición, 1991.

ellos se usa –al menos en los testimonios que conozco– un tono neutro, distante, desprovisto de cualquier reprobación moral o religiosa. El tabaco, en cambio –aun en las páginas de quien, como el médico sevillano Monardes, insiste en sus extraordinarias virtudes medicinales–, recuerda con insistencia el vicio, el pecado, o incluso al demonio. Pero pese a esas condenas –o quizás en parte también gracias a ellas– se impuso en Europa precisamente el "pestífero y malvado" tabaco.[13]

2. ¿Por qué estas sustancias embriagadoras suscitaron en los viajeros europeos del siglo XVI reacciones tan variadas? Una respuesta a esta pregunta no puede no ser cauta y provisoria. Según me consta, la marihuana (o *bhang*, si así prefiere llamársela), el opio y la coca no cuentan con una bibliografía razonada y sistemática comparable a los cinco volúmenes infolio que Jerome E. Brooks publicó a partir de 1937 con el título *Tobacco*.[14] Presumiblemente, las conjeturas que estoy por formular deberán ser corregidas sobre la base de indagaciones más amplias y profundas.

Tomaré como punto de partida algunas páginas de una obra célebre: la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo (1535). El segundo capítulo del quinto libro está dedicado al uso del tabaco en la isla Hispaniola. Desde el comienzo resuena en la voz de Oviedo un tono de fuerte reprobación moral: "Usaban los indios de esta isla, entre otros vicios, uno muy malo: que es tomar

[13] Acerca de la hostilidad (que perduró hasta finales del siglo XVII) de la jerarquía católica en torno al consumo de tabaco, cf. J. Tedeschi, "Literary Piracy in Seventeenth Century Florence: Giovanni Battista Neri's *De iudice S. Inquisitionis Opusculum*", en *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton (NY), 1991, pp. 259-272.

[14] Cf. J. E. Brooks, *Tobacco. Its History Illustrated by the Books, Manuscripts and Engravings in the Library of George Arents, jr.*, 5 vols., Nueva York, 1937 y ss.

unas ahumadas, que ellos llaman tabacos, para perder el sentido".[15] A ello sigue una descripción que coincide en varios puntos con aquella, algunas décadas posterior, del milanés Girolamo Benzoni (quien verosímilmente tuvo ante sus ojos la obra de Oviedo al redactar la suya).[16] Los indios –observa Oviedo– cultivaban la planta, por considerar que su uso "no tan solamente les era cosa sana, pero muy sancta cosa". A veces recurren a ella para aliviar sus dolores físicos; y así lo hace también algún cristiano. Los esclavos negros se valen de él para eliminar el cansancio acumulado al final de una jornada de trabajo. Pero a estas observaciones descriptivas sobreviene nuevamente la condena en el párrafo final:

> Aquí me paresce que cuadra una costumbre viciosa e mala que la gente de Tracia usaba entre otros criminosos vicios suyos, segund el Abulensis escribe sobre Eusebio *De observatione temporum* [libro III, cap. 168], donde dice que tienen por costumbre todos, varones e mujeres, de comer alrededor del fuego, y que huelgan mucho de ser embriagos, o lo parescer; e que como no tienen vino, toman simientes de algunas hierbas que entre ellos hay, las cuales, echadas en las brasas, dan de sí

[15] Cf. G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. al cuidado de J. Pérez de Tudela Bueso, vol. I, Madrid, 1959, pp. 116-118.

[16] La palabras ya citadas de Benzoni "fumo... che in lingua mesicana è chiamato tabacco [humo... que en lengua mexicana se llama tabaco]", luego corregidas en la segunda edición con "quest'erba che, *etc.*", podrían haber sido sugeridas por la observación de Oviedo: los indios denominan tabaco al humo o las cañas para inhalarlo, no ya –como creyeron algunos– la hierba o la somnolencia en que caen después de fumarla (*Historia...*, *op. cit.*, p. 116). Autores posteriores como, por ejemplo, Monardes llaman en cambio "tabaco" a la planta, según el uso que luego prevaleció. Según A. Ernst, "On the Etymology of the Word Tobacco", en *American Anthropologist*, II, 1889, pp. 133-141, el instrumento descrito y reproducido por Oviedo –en lengua guaraní, *taboca*– era y es usado en el continente americano para inhalar humo no de tabaco sino de leguminóceas que contienen alcaloides. La hipótesis de que Benzoni nunca haya realizado los viajes por él descritos es discutida (y rechazada) por A. Codazzi y A. Martinengo en los escritos citados en nota 1.

> un tal olor, que embriagan a todos los presentes, sin algo beber. A mi parescer, esto es lo mismo que los tabacos que estos indios toman.[17]

"El Abulensis" es el teólogo español Alonso de Madrigal, más conocido como Alonso Tostado, obispo de Ávila. En su comentario a la *Historia eclesiástica*, impreso en Salamanca en 1506, se refiere –a partir de un fragmento del *Polyhistor*, la divulgada compilación de Solino– a la costumbre de los tracios de reunirse alrededor del fuego para embriagarse con el humo de ciertas semillas tostadas.[18] Pero la alusión de Tostado a la ausencia de vino entre los tracios deriva de la fuente de Solino, el geógrafo Pomponio Mela. Éste, durante el primer siglo después de Cristo, redactó una obra, *De orbis situ*, que en el capítulo dedicado a Tracia (II, 2) describe la ceremonia que ya conocemos.[19]

La historia no termina aquí, porque a su vez Pomponio Mela había trasladado a los tracios la descripción aportada por Heródoto (IV, 73-75) de una costumbre escita. Pero de

[17] G. Fernández de Oviedo, *Historia...*, *op. cit.*, vol. I, p. 117.

[18] Cf. *Tostado sobre el Eusebio*, Salamanca, Hans Gysser, 1506, vol. III, c. LIX V (cap. CLXVIII); C. Julius Solinus, *Polyhistor, rerum toto orbe memorabilium thesaurus locupletissimus*, Basileae (Basilea), 1538, p. 36: "Uterque sexus epulantes, focos ambiunt, herbarum quas habent semine ignibus superiecto, cuius nidore perculsi, pro laetitia habent, imitari ebrietatem sensibus sauciatis [Los convivas de uno y otro sexo rodean las fogatas, y después de haber arrojado a las llamas las semillas de ciertas hierbas que poseen, se ven agitados por el perfume que éstas exhalan para su deleite, cual si imitaran la ebriedad con que turba los sentidos el alcohol]".

[19] Cf. Pomponio Mela, *De orbis situ libri tres, accuratissime emendati, una cum commentariis Joachimi Vadiani...*, Parisiis (París), 1540, p. 90: "Vini usus quibusdam ignotus est: epulantibus tamen ubi super ignes, quos circumsident, quaedam semina ingesta sunt, similis ebrietati hilaritas ex nidore contingit [El uso de vino es desconocido para todos; sin embargo, cuando reunidos a la vera del fuego, en torno al cual se sientan, una vez que arrojan ciertas semillas, sobreviene en ellos por obra de los perfumes exhalados una hilaridad similar a la embriaguez]".

ello se tratará más adelante. Antes quiero aclarar el sentido de esta digresión. Ella me posibilitó reconstruir el filtro cultural que permitía a Oviedo (y no sólo a él, como se verá) domesticar la alteridad natural y cultural del continente norteamericano. Gracias a Pomponio Mela y a Solino, la hierba embriagadora fumada por los indios se identificaba con aquella, no bien identificada pero de efectos igualmente embriagadores, usada por los tracios. Dicha asimilación era propiciada por un elemento obvio: la ebriedad causada por las bebidas alcohólicas, y en primer lugar por el vino, constituía tanto para un cosmógrafo latino del siglo I d. C. como para un viajero francés o italiano de 14 o 15 siglos después el modelo implícito para describir y evaluar la acción provocada por cualquier sustancia embriagadora. Pomponio Mela observaba que los tracios, aunque no conocían el vino, entraban en un estado de euforia similar a la embriaguez aspirando el humo que surgía de las semillas tostadas de una hierba no mayormente identificada. En 1664, el jesuita François du Creux escribía en su historia del Canadá que los habitantes de esas tierras viajaban siempre munidos de *petun* –esto es, tabaco– y de un "tubo bastante largo", una suerte de pipa, para poder entrar en un estado de ebriedad "análoga a la procurada por el vino".[20] Es muy factible que este docto jesuita, dispuesto a comparar el nomadismo de los indígenas canadienses con el de los escitas,[21] conociera el pasaje de Pomponio Mela. Pero la percepción del tabaco como una alternativa al vino va mucho más allá de un ocasional eco erudito, ya que impregna el vocabulario de viajeros y misioneros: "Se encuentra a algunos que se complacen

[20] François du Creux, *Historiae Canadensis, seu Novae Franciae libri decem, ad annum usque Christi* MDCLVI, Parisiis (París), 1664, p. 76: "Ebrietatemque enim inducunt, vini instar". Frente a ese misma página hay una ilustración que muestra a un indígena que fuma en pipa.

[21] *Ibid.*, p. 56.

sorbiendo este humo [Se ne trovano di quegli che si contentano di bere questo fumo]", escribía Girolamo Benzoni a propósito de los indígenas de la isla de Hispaniola. Los salvajes de Canadá "usent aussi du petun [vale decir, tabaco] et en boivent la fumée [también usan el *petun* y sorben su humo]" leemos en una relación redactada medio siglo más tarde por el jesuita Pierre Biard.[22]

Muchos observadores europeos no pasaron por alto que el tabaco era usado por los indígenas norteamericanos en ocasiones de carácter ritual. Una vez más, es Pierre Biard quien enfatiza que entre los salvajes de la Nueva Francia cualquier ceremonia –desde la toma de decisiones hasta los tratados o recepciones públicas– prevé el uso del *petun*: "Se disponen en círculo alrededor de un fuego, pasándose la pipa de mano en mano, y de este modo transcurren con gran placer muchas horas juntos".[23] El reconocimiento de una dimensión ritual, si no incluso religiosa, en el uso del tabaco se advierte también en las palabras ya evocadas de Oviedo: para los indígenas de Hispaniola, eso "no tan solamente les era cosa sana, pero muy sancta cosa". Ya se ha tratado del empleo que de él hacían los sacerdotes de esa misma isla. Todo ello sugiere que el tabaco, en cuanto instrumento de placeres privados y rituales públicos, se mostró a la mirada de los observadores europeos como un vino al cual se invirtiera el signo: una suerte de bebida sacrosanta, pero utilizada por los indígenas en ceremonias que eran consideradas idolátricas. De ello deriva la diferencia entre la actitud distante adoptada con relación al opio, el *bhang* y la coca –sustancias embriagadoras que los observadores europeos asociaban, de manera errada o acertada, con un tipo de consumo puramente privado– y la hostilidad

[22] Cf. P. Biard, Grenoblois, de la Compagnie de Jésus, *Relation de la nouvelle France, de ses terres, naturel du Pais, et de ses Habitants...*, Lyon, 1616, p. 78.
[23] *Ibid.*, pp. 78 y 79.

expresada frente al tabaco.[24] Una hostilidad destinada, de todos modos, a ceder ante la contundente ofensiva de los productores de tabaco, cigarros y pipas.[25]

Como se recordará, a principios del siglo XVI, Oviedo había descifrado a los indios fumadores de tabaco valiéndose de los textos de Pomponio Mela y de Solino acerca de los tracios. A mediados del siglo siguiente, la situación se invirtió; y el gran erudito Isaac Vassius leyó en el fragmento de Pomponio Mela una alusión al tabaco. La hiedra, el madroño, el ciclamen pueden procurar la ebriedad; ¿pero qué otra hierba, "praeter nicotianam [excepto la nicotínica]" es capaz de obnubilar con su humo?[26]

Dicha pregunta retórica daba por descontado que el tabaco ya era conocido en la Antigüedad: tesis propuesta muchas veces desde el siglo XVI.[27] Volvió a discutir el asunto con amplitud, en 1724, el docto jesuita Joseph-François Lafitau: decisión inevitable, en una obra titulada *Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).[28] A propósito de los griegos y los romanos,

[24] Acerca del uso del *bhang* en contextos rituales, cf. R. G. Wesson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, s. f., pp. 128 y ss., que discute y rechaza la propuesta de identificar el *bhang* con el *soma* mencionado en los poemas védicos (a propósito de B. L. Mukherjee, "The Soma Plant", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1921, pp. 241-244; hay un opúsculo de ese mismo autor, de idéntico título, publicado en Calcuta en 1922, que no pude ver).

[25] Cf. S. Schama, *The Embarrassment of Riches*, Nueva York, 1987, pp. 193 y ss. Sin embargo, a esta altura la contraofensiva contra el tabaco, sus productores y consumidores está en pleno desarrollo.

[26] Cf. I. Vossius, *Observationes ad Pomponium Melam de situ orbis*, Hagae Comitis (La Haya), 1658, pp. 124 y 125.

[27] La más antigua representación del tabaco por parte de un botánico europeo (el holandés Rembert Dodoens, 1554) identifica esa planta con el *Hyoscyamus luteus* descrito por Dioscórides; cf. J. Stannard, "Dioscorides and Renaissance Materia Medica", en M. Florkin (ed.), *Materia Medica in the Sixteenth Century*, Oxford, 1966, p. 113 (y n. 93); F. Edelmann, *Nicotiniana*, separata de *Flammes et Fumées*, 9, 1977, pp. 73-128.

[28] Cf. J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. II, París, 1724, pp. 126 y ss., a cuyo respecto

Lafitau llegó, quizá con alguna mala gana, a una conclusión negativa. Sin embargo, le pareció que un pasaje de Máximo de Tiro acerca de los escitas,[29] así como los ya recordados de Pomponio Mela y Solino acerca de los tracios, constituían pruebas sólidas aunque no definitivas del uso de tabaco por parte de aquellas poblaciones barbáricas. Era un elemento que se sumaba a los innumerables otros que, según Lafitau, testimoniaban el origen europeo de los primeros habitantes del continente americano.[30] Con todo, la demostración de la antigüedad del uso del tabaco desembocaba en una encendida exaltación de sus virtudes, significativa por estar redactada en términos resueltamente no eurocéntricos, con lo cual se sacudían las connotaciones negativas previas. Lo que en Europa era mero consumo placentero, en América era (recalcaba Lafitau) una hierba sagrada, "con múltiples usos religiosos [à plusiers usages de religion]". Además de atribuírsele el poder de

> sofocar el fuego de la concupiscencia y las rebeliones de la carne, [el tabaco sirve] para iluminar el alma, para purificarla, y predisponerla a sueños y visiones extáticas; para evocar a los espíritus, forzándolos a comunicarse con los hombres y a acudir al encuentro de las necesidades de los pueblos que les rinden homenaje; y para curar todas las enfermedades del alma y del cuerpo.[31]

---

véanse A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale*, trad. it. de I. Legati, Turín, 1989, pp. 256-270 [trad. esp.: *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988]; A. Saggioro, "Lafitau e lo spettacolo dell'altro'. Considerazioni iniziali in margine a un comparatista *ante litteram*", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 63, 1997, pp. 191-208.

[29] Cf. Máximo de Tiro, *Sermone sive disputationes XLI*, Parisiis (París), 1557, p. 90 (sermón XI).

[30] Cf. J.-F. Lafitau, *Mémoire présenté au Duc d'Orléans concernant la précieuse plante de Gin Seng de Tartarie découverte au Canada*, París, 1718.

[31] Cf. J.-F. Lafitau, *Mœurs...*, *op. cit.*, vol. II, p. 133: "Il est certain que le Tabac est en Amérique une herbe consacrée à plusiers exercices, et à plu-

3. Sueños y visiones extáticas, comunicación con los espíritus: nos estamos acercando al tema anunciado en el título antepuesto a estas páginas, "Los europeos descubren (o redescubren) a los chamanes". Todo lo afirmado hasta aquí constituye una serie de digresiones sólo aparentes, impuestas por el carácter huidizo del objeto de la argumentación.

Durante los años en que el jesuita Lafitau daba a las prensas el fruto de sus grandiosas y arriesgadas meditaciones respecto de las costumbres del continente americano, el ingreso ruso en Asia Central y en Extremo Oriente estaba en pleno desarrollo. Descripciones de esas tierras remotas y de los pueblos nómades que las habitaban, redactadas por los más variados personajes, empezaron a llegar a Occidente.[32] En 1698, un mercader de Lübeck, Adam Brand, secretario de una embajada enviada a China por Pedro el Grande, escribió una relación, pronto traducida a varias lenguas europeas, que por primera vez registraba el término tungús *"schaman"* como sinónimo de sacerdote o mago.[33] Años después (1704), se hizo eco de Brand el mercader holandés E. Isbrants Ides, quien había comandado esa misma embajada.[34] Poco después, el capitán de dragones Johann Bernhard

---

siers usages de Religion. Outre ce que j'ai déjà dit de la vertu qu'ils lui attribuent pour amortir le feu de la concupiscence et les révoltes de la chair; pour éclairer l'âme, la purifier, et la rendre propre aux songes et aux visions extatiques; pour évoquer les esprits, et les forcer de communiquer avec les hommes; pour rendre ces esprits favorables aux besoins des nations qui les servent, et pour guérir toutes les infirmités de l'âme et du corps".

[32] Cf. G. Henning, "Die Reiseberichte über Sibirien von Heberstein bis Ides", en *Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig*, 1905, pp. 241-394; y véase G. Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton, 1992.

[33] Cf. J. N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Londres, 2002, pp. 26 y 27, que integró en este punto mi reconstrucción.

[34] E. I. Ides, *Voyage de Moscou à la Chine*, en *Recueil de voiages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, vol. VIII, Ámsterdam, 1727 (en el catálogo de la Bibliothèque Nationale de París esta obra está catalogada bajo el nombre de su editor, Jean-Frédéric Bernard), p. 54: "A quelques journées de chemin d'*Ilinskoi* il y a une grande

Müller –en otro tiempo al servicio del rey de Suecia, y luego prisionero de guerra de los rusos– incluyó en una relación acerca de los ostiacos y sus costumbres, una descripción analítica (aunque verosímilmente no basada sobre un testimonio directo) de una sesión chamánica, acompañada por catalepsia y adivinaciones.[35] Hacia mediados del siglo XVIII empezaron a aparecer los trabajos, a menudo imponentes, de estudiosos que habían participado en auténticas expediciones científicas a Siberia, como aquella que se extendió a lo largo de casi una década, formada por Johann Georg Gmelin (profesor de química y botánica en Tubinga), el médico Messerschmidt, el filólogo Müller y el botánico Amman. En una prolija relación de viaje en tres volúmenes, Gmelin refirió sus encuentros con los chamanes tunguses y buriatas, que en algunos casos le revelaron sus trucos.[36] Desde luego, Gmelin consideraba burdos estafadores a estos individuos, pero de todas formas transcribió escrupulosamente sus cantos.[37] Aun sus éxtasis le causaban curiosidad: en su gran obra acerca de la flora siberiana, señaló que

---

cascade, ou pente d'eau, qu'on appelle *Chute du Schaman*, ou *Chute du Magicien*, à cause que le fameux *Schaman*, ou magicien des Tunguses, a sa cabane auprès de cet endroit [A algunas jornadas de marcha de Ilinskoi hay una gran cascada o salto de agua que se da en llamar Caída del Chamán, o Caída del Mago, a causa de que el famoso chamán, o mago de los tunguses, tiene su cabaña cerca de ese sitio]". La versión original holandesa de la relación de Ides vio la luz en Ámsterdam el año 1704. Respecto del término "chamán", cf. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, 1935, pp. 268 y 269, que también remite a B. Laufer, "Origin of the Word Shaman", en *The American Anthropologist*, 19, 1917, pp. 361-371.

[35] Cf. J. B. Müller, *Les mœurs et usages des Ostiackes et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la religion chrétienne du rit grec*, en *Recueil de voiages au Nord...*, *op. cit.*, vol. VIII, Ámsterdam, 1727, pp. 382 y ss., en especial, p. 412 (consiste en la traducción de una versión alemana, que no pude ver).

[36] Cf. J. G. Gmelin, *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743*, 3 vols., Gotinga, 1751-1752; véase en especial vol. I, pp. 283 y ss., 351, 397; vol. II, pp. 45, 46, 82 y ss., 351; vol. III, prefacio, pp. 69 y ss., 330 y ss., 347 y ss. De esta obra hay traducción francesa, muy abreviada, *Voyage en Sibérie*, 2 vols., París, 1767.

[37] Cf. J. G. Gmelin, *Reise...*, *op. cit.*, vol. III, pp. 370 y ss., 522 y ss.

los buriatas se valían del enebro para hacer que sus *"praestigiatores"* (esto es, chamanes) volviesen a sus cabales, y también que los habitantes de Kamchatka usaban en sus cultos idolátricos la ortiga, de la cual se decía que era muy adecuada para procurar visiones.[38]

Esta convergencia de investigaciones aseguró a los chamanes siberianos, en el lapso de pocas décadas, un sitio de importancia en el panorama trazado por la ciencia comparada de las religiones, entonces en proceso de elaboración.[39] Un ejemplo significativo en este sentido lo constituye un opúsculo de un profesor de Gotinga, Meiners: *Grundriß der Geschichte aller Religionen* (Lemgo, 1785). El título es engañoso: se trata de un incunable de la fenomenología, no de la historia de las religiones. Al optar por una exposición "basada sobre la sucesión natural de los elementos constitutivos más importantes [nach der natürlichen Folge ihrer wichtigsten Bestanstheile]" antes que sobre la sucesión cronológico-geográfica, tomaba en consideración a todas las religiones en bloque, reveladas o no, con obvias implicaciones deístas. Se asignaba un nicho aparte a los chamanes, en el capítulo dedicado –con significativa yuxtaposición– a los *Jongleurs* (juglares o malabaristas) y a los sacerdotes.[40] Sin embargo, más adelante la subdivisión por temas hacía reaparecer a los chamanes en los puntos más impensados: por ejemplo, al final de las notas bibliográficas del capítulo acerca del sacrificio (que también incluía los sacrificios humanos), las cuales comienzan con el Pentateuco, prosiguen con autores griegos

[38] Cf. J. G. Gmelin, *Flora sibirica sive historia plantarum Sibiriae*, vol. I, Petropoli (San Petersburgo), 1747, p. 184; vol. III, 1748, p. 31. Una biografía de Gmelin, redactada por el rector de la Universidad de Tubinga, precede a J. G. Gmelin, *Sermo academicus de novorum vegetabilium post creationem divinam exortu*, Tubingae (Tubinga), 1749.

[39] Cf. F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge (MA), 1959.

[40] *Ibid.*, pp. 137-145.

y romanos y terminan con un viajero contemporáneo, J. G. Georgi, autor de una descripción de Siberia.[41]

Diez años antes, Meiners había publicado un amplio ensayo "Acerca de los misterios de los antiguos, y en particular acerca de los secretos eleusinos", precedido por una introducción de carácter comparativo.[42] En esta última había diferenciado entre misterios celebrados por sacerdotes y misterios ligados a doctrinas orales o escritas; en ninguno de esos dos sentidos podía considerarse universal el fenómeno. Era desconocido para los samoyedos, para los habitantes de Kamchatka, para las hordas de los tártaros (a cuyo respecto Meiners remitía a Gmelin), para los californianos, los esquimales, los lapones y los groenlandeses. En lo atinente a esos pueblos –observaba Meiners–, no puede hablarse de religión común o de dioses nacionales; ni siquiera de sacerdotes en sentido estricto, sino sólo de "charlatanes y adivinos" (*Quacksalber und Wahrsager*).[43] Con ello, los chamanes, siquiera evocados y no directamente nombrados, entraban de modo estable en la historia religiosa de la humanidad para ser un rasgo distintivo de su estadio más pobre, más elemental.

4. Así, gracias a la expansión del imperio ruso hacia Oriente, los europeos descubrieron a los chamanes. Los descubrieron o, mejor dicho, redescubrieron. Esta especificación me parece oportuna por dos motivos. Ante todo, entre el siglo XVI y

[41] F. E. Manuel, *The Eighteenth Century...*, *op. cit.*, pp. 73 y 74. Cf. J. G. Georgi, *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772*, 2 vols., San Petersburgo, 1775.

[42] Cf. C. Meiners, "Über die Mysterien der Alten, besonders über die Eleusinischen Geheimnisse", en *Vermischte Philosophische Schriften*, vol. III, Leipzig, 1776, pp. 164-342. Acerca de Meiners (apenas mencionado por Manuel) llamó la atención S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, 1972, pp. 463-465 y *passim*; acerca de la perspectiva eurocéntrica y racista de sus escritos, véase L. Marino, *I maestri della Germania, Göttingen, 1770-1820*, Turín, 1975, pp. 103-112.

[43] Cf. C. Meiners, "Über die Mysterien...", *op. cit.*, pp. 169-171.

el XVII, eruditos como Peucer y Scheffer habían recopilado y transmitido noticias acerca de los encantadores de Laponia, estrechamente emparentados (como muy bien había percibido Meiners) con los chamanes siberianos.[44] En segundo lugar, como intenté demostrar ampliamente en otra oportunidad, un antiquísimo núcleo chamánico estaba encerrado en el marco del muy conocido estereotipo del sabbat propio de brujos y hechiceros.[45]

Conocer (o reconocer) son operaciones complicadas. Percepciones y esquemas culturales se entrelazan condicionándose alternadamente, unas a otras. Para el médico sevillano Monardes, los sacerdotes indios que al salir de las catalepsias procuradas por el humo del tabaco se ponían a adivinar el futuro estaban inspirados por el demonio. Un gran erudito como Vossius había reconocido en los tracios de Pomponio Mela a fumadores de tabaco. Desde ya, Vossius se equivocaba (y con él Lafitau). En cambio, tenía completa razón cuando recordaba, a propósito del fragmento de Pomponio Mela, la descripción de un rito escita tomada del libro IV de Heródoto.[46] Aquí la tenemos:

> Después de [un funeral], los escitas se purifican de esta manera: primero se untan y lavan; y después proceden así; y después proceden así por lo que toca al cuerpo: plantan tres palos cuyas puntas se unen; alrededor de ellos tienden fieltros de lana y, apretándolas lo más que pueden, meten unas piedras hechas ascuas en una pila colocada en medio de los palos y fieltros. Nace en el país el cáñamo, muy parecido al lino, me-

[44] Cf. C. Peucer, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, Witebergae (Wittenberg), 1560; J. Scheffer, *Lapponia*, Francofurti et Lipsiae (Fráncfort del Meno y Leipzig), 1674.

[45] Cf. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989 [trad. esp.: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

[46] Cf. I. Vossius, *Observationes...*, *op. cit.*, p. 124.

> nos en lo grueso y alto [...] Crece tanto silvestre como cultivado. Los tracios hacen de él ropas muy semejantes a las de lino [...] Así, pues, los escitas toman la semilla de este cáñamo, entran bajo los fieltros y luego echan la semilla sobre las piedras hechas ascuas. La semilla, echada al fuego, sahúma y despide tanto vapor, que ninguna estufa griega la excedería. Los escitas gritan, encantados con el sahumerio; y esto les sirve de baño, pues no se lavan en absoluto el cuerpo con agua.[47]

Los pasajes más o menos análogos de Máximo de Tiro, Pomponio Mela y Solino, que respectivamente se refieren a los escitas (el primero) y a los tracios (los dos restantes), derivan de esta página de Heródoto, la cual constituye un documento histórico de gran importancia. Por cuanto sé, el primer paso hacia su correcta interpretación fue dado por un anticuario naturalista, Engelbert Kaempfer (1651-1716).[48] Los cuadros que acompañan la recopilación de observaciones acumuladas a lo largo de años y años de viaje –*Amoenitatum Exoticarum politico-physico-medicarum fasciculi v* [Cinco cuadernillos de exóticas amenidades político-físico-médicas]– dan una idea de la ilimitada curiosidad de Kaempfer: se pasa de una inscripción en caracteres cuneiformes, transcrita de las ruinas de Persépolis, a una cuidadísima representación de los puntos utilizados por los acupunturistas japoneses para curar la

[47] Heródoto, IV, 73-75 (trad. it.: *Le storie*, vol. I, ed. al cuidado de L. Annibaletto, Milán, 1982, pp. 389 y 390) [trad. esp.: *Los nueve libros de la historia*, vol. XXII, ed. al cuidado de María Rosa Lida de Malkiel, Buenos Aires, Jackson, col. "Clásicos Jackson", 1949, pp. 241 y 242; luego reeditada sin el estudio introductorio en la "Biblioteca personal" de Jorge Luis Borges (Buenos Aires, Hyspamérica, 1987)].

[48] Cf. K. Meier-Lemgo, *Engelbert Kämpfer, der erste deutsche Forschungsreisende 1651-1716*, Hamburgo, 1960. Véase también, al cuidado de ese mismo autor, "Die Briefe Engelbert Kaempfers", en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der matematisch-naturwissenschaftlicher Klasse*, 6, 1965, pp. 267-314; *Die Reisetagebücher Engelbert Kaempfers*, Wiesbaden, 1968.

diarrea cólica.[49] Una de las observaciones ("Kheif seu Keif, sive inebriantia Persarum et Indorum [Kheif o Keif, o bien las sustancias embriagadoras de persas e indios]") discute las propiedades y los efectos de tabaco, opio y *cannabis* o *bangue*: en esta última, Kaempfer identificó la planta que con su humo embriagaba a escitas y tracios.[50]

Según me consta, esas líneas pasaron desapercibidas. A finales del siglo XVIII otro no menos extraordinario personaje, el conde Jan Potocki –autor del *Manuscrit trouvé à Saragosse* [*Manuscrito encontrado en Zaragoza*], la novela que una edición parcial al cuidado de Roger Caillois volvió famosa en todo el mundo–,[51] llegó independientemente a conclusiones similares. En un admirable libro que apareció en San Petersburgo en 1802, la *Histoire primitive des peuples de la Russie* [Historia primitiva de los pueblos de Rusia], Potocki descifró puntualmente en el cuarto libro de Heródoto los usos de los pueblos nómades de Asia Central. En los adivinos escitas reconoció sin vacilar a "les Schamanes de la Sibérie".[52] No había detectado entre los pueblos tárta-

[49] E. Kaempfer, *Amoenitatum Exoticarum politico-physico-medicarum fasciculi v*, Lemgoviae (Leipzig), 1712, pp. 333, 334, 528 y 529. Cf. también D. Haberland (ed.), *Engelbert Kaempfer (1651-1716). Ein Gelehrtenleben zwischen Tradition und Innovation*, Wiesbaden, 2004 (con reenvíos a la bibliografía, que en los últimos años se volvió muy copiosa).

[50] Cf. E. Kaempfer, *Amoenitatum...*, *op. cit.*, pp. 638 y ss., en especial, p. 647. La fuente de Kaempfer es Alessandro d'Alessandro, *Genialium dierum libri sex*, Parisiis (París), 1561, cc. 137v y 138v (l. III, XI).

[51] Hay una nueva edición integral al cuidado de R. Radrizzani, *Manuscrit trouvé a Saragosse*, París, 1990.

[La edición (1958) de Caillois, *La duchesse d'Avila (Manuscrit trouvé à Saragosse)*, todavía disponible en múltiples reediciones de la serie "Folio" de Gallimard, con un nuevo prefacio y extractos del anterior, sirvió de base para la traducción al español de José Bianco: *Manuscrito encontrado en Zaragoza*, Buenos Aires, Minotauro, 1967; hay otras ediciones, más completas. N. del T.]

[52] Cf. J. Potocki, *Histoire primitive des peuples de la Russie*, San Petersburgo, 1802, p. 128. En la reedición al cuidado del orientalista Julius Klaproth, discípulo de Potocki, acompañada por una introducción e importantes notas críticas, se lee "chaman": cf. J. Potocki, *Voyage dans les steps*

ros la costumbre de obnubilarse con el humo de semillas de cáñamo tostadas; pero observaba que el hachís, muy extendido en El Cairo (donde él mismo había permanecido algún tiempo en 1790), causaba una embriaguez que difería de la ocasionada por el opio y los licores fermentados, ya que "tient davantage de la folie [es más afín a la locura]".[53]

Aun estas intuiciones pasaron inadvertidas. En un ensayo leído en 1811 y luego reelaborado para su publicación en 1828, Niebuhr trazó con mano maestra los lineamientos de la historia más antigua de escitas, getas y sármatas, llegando a conclusiones sustancialmente similares a las de Potocki pero sin mencionarlo, ciertamente porque no conocía su obra. En la ceremonia funeraria descrita por Heródoto (IV, 73-75), Niebuhr vio sin vacilación un ritual chamánico, que refrendaba la hipótesis por él sostenida (y aún discutida) de un origen mongólico de una parte de los pueblos escitas.[54]

La convergencia entre Potocki y Niebuhr en este punto específico no es casual. En su curso acerca de la literatura eslava, dictado en el Collège de France en 1842-1843, Adam Mickiewicz dijo que Potocki había sido

---

[*¡!*] *d'Astrakhan et du Caucase. Histoire primitive des peuples qui ont habité anciennement des contrées. Nouveau périple du Pont-Euxin...*, ed. al cuidado de J. Klaproth, vol. II, París, 1829, p. 171.

[53] Cf. J. Potocki, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 134; y, también de Potocki, *Voyages en Turquie et en Egypte, en Hollande, au Maroc*, ed. al cuidado de F. Beauvois, París, 1980, con una útil introducción [trad. esp.: *Viaje a Turquía y Egipto*, Barcelona, Laertes, 1985]. Me pregunto si el parentesco secreto -por sobre todo, de índole estructural- que siempre me pareció vislumbrar entre el *Manuscrit trouvé à Saragosse* y *La civetta cieca* de Sadeq Hedayat -con respecto a él, véase el reciente volumen de Y. Ishaghpour, *Le tombeau de Sadègh Hedayât*, París, 1991- no debe buscarse en la reelaboración, en clave muy distinta, de una experiencia alucinatoria análoga.

[54] Cf. B. G. Niebuhr, *Untersuchungen über die Geschichte der Skythen, Geten, und Sarmaten (Nach einem 1811 vorlegesenen Aufsatz neu gearbeitet 1828)*, en *Kleine historische und philologische Schriften*, vol. I, Bonn, 1828, pp. 352-398, en especial, pp. 361 y 362.

> el primero entre los historiadores de la Europa moderna en reconocer la importancia de la tradición oral. Niebuhr pedía explicaciones sobre la historia de Rómulo y Remo a los campesinos y a las ancianas de los mercados romanos. Mucho tiempo antes que él, Potocki había meditado sobre la historia de los escitas en las tiendas de los tártaros.

Y concluía: Potocki viajó, observó los lugares, habló con la gente, lo cual ningún anticuario había hecho antes que él.[55]

Como resulta comprensible, Mickiewicz exageraba: bastará pensar en los viajes emprendidos, hacia fines del siglo XVII, por el anticuario y naturalista Kaempfer. Pero, por cierto, tenía razón al poner el acento sobre la riqueza de un planteo que fue redescubierto, en las últimas décadas, por los estudiosos de etnohistoria. Esa senda había seguido Karl Meuli, quien en un ensayo aparecido en el año 1935 (*Scythica* [De las cosas de Escitia]) en cierta medida redescubrió, quizá por última vez, las connotaciones chamánicas del rito funerario escita que antaño describía Heródoto. Digo "en cierta medida redescubrió" porque en las copiosísimas notas que acompañan las páginas de *Scythica* faltan los nombres de Kaempfer y Potocki, quienes en mayor o menor medida habían anticipado las tesis fundamentales

[55] Cf. A. Mickiewicz, *L'Eglise officielle et le messianisme*, 2 vols., París, 1845, vol. I: *Cours de littérature slave au Collège de France (1842-1843)*, pp. 123-125: "Le premier de tous les historiens de l'Europe moderne, il reconnut l'importance de la tradition orale. Niebuhr demandait aux paysans et aux vieilles femmes, sur les marchés de Rome, des explications sur l'histoire de Romulus et de Rémus. Longtemps avant lui, Potocki, dans les huttes des Tartares, méditait sur l'histoire des Scythes [...] Potocki le premier a tiré la science du cabinet. Il a voyagé, observé le pays, parlé avec les peuples, ce qu'aucun antiquaire n'avait fait avant lui". Este pasaje es señalado por E. Krakowski, *Un témoin de l'Europe des Lumières: le comte Jean Potocki*, París, 1963, p. 149. Acerca de la importancia atribuida por Niebuhr a la tradición oral, cf. A. Momigliano, "Perizonio, Niebuhr e il carattere della tradizione romana primitiva", en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984, pp. 271-293.

de aquél; no sucede lo mismo con el nombre de Niebuhr.[56] Ello nada quita a la originalidad del bellísimo ensayo de Meuli, que por primera vez analizaba en profundidad tanto los elementos chamánicos presentes en la cultura escita como su absorción por parte de los colonos griegos establecidos a orillas del Mar Negro.[57]

Los resultados de una excavación arqueológica realizada pocos años antes entre las montañas de Altai oriental habían aportado, sin que Meuli lo supiera, una imprevisible confirmación por anticipado a las conclusiones de su ensayo. En una localidad de nombre Pazyryk se habían hallado algunas tumbas, que se remontaban a dos o tres siglos antes de Cristo, donde habían permanecido conservados bajo el hielo un caballo disfrazado de reno (hoy exhibido en el Hermitage); un tambor similar a los usados por los chamanes; algunas semillas de *cannabis sativa*, en parte conservadas en una borracha de cuero, en parte chamuscadas entre las piedras contenidas en una pequeña bacía de bronce.[58]

5. Creo que la acumulación de conocimiento siempre se produce de este modo: por líneas fracturadas más que continuas; mediante inicios fallidos, correcciones, olvidos, redescubrimientos; gracias a filtros y esquemas que simultáneamente enceguecen y hacen ver. En este sentido, la secuencia interpretativa que reconstruí con minucia acaso excesiva puede ser tenida por casi banal: no la excepción, sino la regla.

[56] Corrijo, gracias a Bremmer (*The Rise and Fall...*, *op. cit.*, p. 146, n. 16), un descuido que se había insinuado en la primera versión de estas páginas.

[57] Cf. K. Meuli, *Scythica*, en *Gesammelte Schriften*, ed. al cuidado de T. Gelzer, Basilea y Stuttgart, 1975, pp. 817-879 (con agregados respecto de la versión publicada en 1935). Cf. también, de quien esto escribe, *Storia notturna*, *op. cit.*, p. 198, n. 4. Para una crítica de la tesis de Meuli, véase el reciente volumen de Bremmer, *The Rise and Fall...*, *op. cit.*, pp. 27-40.

[58] Cf. *Storia notturna*, *op. cit.*, p. 188.

VI. TOLERANCIA Y COMERCIO

AUERBACH LEE A VOLTAIRE*

A Adriano Sofri

1. En la sexta de las *Lettres philosophiques* [*Cartas filosóficas*] de Voltaire (1734, pero escritas algunos años antes) se encuentra una página famosa:

> Entrad a la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que muchas cortes; allí veréis reunidos a los diputados de todas las naciones en pro de la utilidad de los hombres. Aquí el judío, el mahometano y el cristiano discuten juntos como si fueran de la misma religión, y sólo tratan de infiel a quienes caen en bancarrota; más allá el presbiteriano se fía del anabaptista, y el anglicano recibe la promesa del cuáquero. Al salir de esas pacíficas y libres reuniones, unos van a la sinagoga, los otros van a beber; un tal va hacerse bautizar en una gran palangana en nombre del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo; tal otro hace cortar el prepucio de su hijo y farfullar sobre el niño palabras hebreas de las cuales no entiende ninguna; otros más

* En 1999 discutí una versión previa a estas páginas, en inglés, con mis estudiantes de la UCLA, con los participantes del European History & Culture Colloquium (Department of History, UCLA), con Pier Cesare Bori, con Alberto Gajano, con Francesco Orlando, con Adriano Sofri. La versión italiana da cuenta de sus observaciones, y de las críticas que me fueron comunicadas por David Feldman. Hago constar mi agradecimiento a todos.

van a su iglesia a esperar la inspiración de Dios con el sombrero puesto, y todos están contentos.[1]

Sobre este texto se detuvo largamente Erich Auerbach en su gran libro (*Mimesis*, 1946). Su análisis comenzaba con una advertencia: la descripción de Voltaire no tiene pretensiones de realismo. La frase no es obvia, así como no era obvia para Auerbach la noción de realismo.[2] Entre las múltiples

[1] Voltaire, *Lettres philosophiques*, en *Mélanges*, ed. al cuidado de J. van den Heuvel, París, 1961, pp. 17 y 18 [trad. esp.: *Cartas filosóficas*, Madrid, Akal, 1985]: "Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien de cours; vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font la banqueroute; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire; celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint-Esprit; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu, leur chapeau sur la tête, et tous sont contents".

[2] Erich Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it. (modificada) de A. Romagnoli y H. Hinterhäuser, Turín, 1964, vol. II, pp. 161-166, en especial, p. 163 [trad. esp.: *Mimesis. La representación de realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 378-388, en especial, pp. 378-383; en adelante, los números de página correspondientes a la edición en español aparecerán entre corchetes]. A. Compagnon, *Le démon de la théorie*, París, 1998, p. 103, afirma que en *Mimesis* "la notion de réalisme allait encore de soi [todavía se daba por descontada la noción de realismo]". Pero en la conclusión del libro Auerbach escribió: "Pues ni siquiera la expresión 'realista' es unívoca" (*op. cit.*, vol. II, p. 342 [p. 524]). En la dimensión estrictamente fáctica, la descripción de Voltaire era tal vez bastante precisa. Un plano de la Bolsa de Londres datado "Août et septembre 1784 [Agosto y septiembre de 1784]" (École des Ponts et Chaussées, ms. 8, *manuscript of Le Sage*, 1784) señala que a algunas minorías religiosas se les asignaban determinados sectores ("Place des Quakers", "Place des Juifs"). Esa clasificación aparentemente se intersectaba con otra basada en las profesiones o el sector de actividad comercial ("Place des Drapiers", "Place de la Jamaïque", etc.). Agradezco calurosamente a Margaret Jacob por haberme explicado el plano y haberme dado una reproducción.

variantes de realismo analizadas en *Mimesis* encontramos el realismo moderno ejemplificado por las novelas de Balzac y Stendhal, en las cuales acontecimientos y experiencias individuales se entrelazan con fuerzas históricas impersonales.[3] Una de estas fuerzas es el mercado mundial evocado por Voltaire en la página acerca de la Bolsa de Londres. Auerbach prefirió, en cambio, poner de relieve las características decididamente distorsivas de una descripción que, extrayendo de sus respectivos contextos los detalles de las ceremonias religiosas, hace de ellas algo absurdo y cómico. Según observaba Auerbach, consiste en una "técnica del reflector" (*Scheinwerfertechnik*) típica de la propaganda:

> El público cae una y otra vez en semejantes trampas, sobre todo en tiempos agitados: todos conocemos ejemplos de sobra en el pasado inmediato. [...] Cuando a una forma de vida o a un grupo humano les ha sonado su hora o han perdido el favor y la tolerancia de que disfrutaban, cualquier injusticia que la propaganda comete con ellos se siente vagamente como tal y, sin embargo, es saludada con regocijo sádico.[4]

La referencia implícita al nazismo vuelve a aflorar después de inmediato en una observación amargamente irónica respecto de Gottfried Keller: "El afortunado Keller no podía imaginarse ningún cambio político importante que no trajera consigo un ensanchamiento de la libertad". *Mimesis* –escribió retrospectivamente Auerbach– "es, de modo com-

[3] Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, vol. II, pp. 220-268 (cap. "All'hôtel de La Mole", acerca de Stendhal, Balzac, Flaubert) [pp. 426-463, cap. XVIII: "La mansión de La Mole"]. Auerbach nunca aclaró de modo explícito las relaciones entre los distintos tipos de realismo. Esa reticencia fue interpretada, erradamente, en clave antiteórica. Cf. R. Wellek, "Auerbach's Special Realism", en *The Kenyon Review*, 16, 1954, pp. 299-307 [trad. esp. en: *Historia literaria. Problemas y conceptos*, Barcelona, Laia, 1983, pp. 15 y 16].

[4] Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, vol. II, p. 165 [p. 380].

pletamente consciente, un libro escrito por determinado hombre, en determinada situación, a comienzos de los años cuarenta en Estambul".[5] Con esas palabras, Auerbach reafirmaba su fidelidad al perspectivismo crítico, que había elaborado al reflexionar acerca de la *Scienza nuova* [*Ciencia nueva*] de Vico.[6]

Desde la publicación de *Mimesis* pasaron ya más de cincuenta años. La voz de Voltaire en la página comentada por Auerbach resuena hoy más fuerte que nunca. Pero para leer adecuadamente esa página debemos utilizar una perspectiva doble, bifocal, que tome en cuenta a Voltaire tanto como a su muy agudo lector.

2. La broma acerca de la palabra *"infidèle"* así como –en términos generales– la página de Voltaire acerca de la Bolsa de Londres podrían haber sido inspiradas por el célebre elogio de la libertad intelectual y religiosa de Ámsterdam, incluido en el último capítulo del *Tractatus theologico-politicus* [*Tratado teológico-político*] de Spinoza (1670):

> Tómese de ejemplo la ciudad de Ámsterdam, que con su gran provecho y admiración de todos los pueblos prueba los frutos de esa libertad. En este tan floreciente Estado, en esta ciudad sin superior, todos los hombres, cualesquiera sean su proveniencia y su secta, viven la máxima de las armonías, y antes de confiar sus bienes a alguien quieren saber sólo si es rico o

[5] "Epilegomena zu Mimesis", citado por A. Roncaglia en su introducción a *Mimesis*, *op. cit.*, vol. I, p. XX; corregí una leve imprecisión en la traducción. En la portada del libro se lee: "Scritto a Istanbul tra il maggio 1942 e l'aprile 1945 [Escrito en Estambul entre mayo de 1942 y abril de 1945]". Cf. la introducción de J. M. Ziolkowski a Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, 1993, p. XXII.

[6] Véase, de quien esto escribe, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998, pp. 171-193 [trad. esp.: *Ojazos de madera, nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

pobre, y si acostumbra obrar con buena o mala fe [num bona fide, an dolo solitus sit agere].[7]

Las últimas palabras, en la anónima traducción francesa del *Tractatus theologico-politicus* publicada en 1678 y difundida con tres frontispicios distintos, son un calco cercano al original latino: "S'il est homme de bonne foy ou accoûtumé à tromper".[8]

En los escritos de Spinoza, la palabra *"fides"* tiene, según los contextos, distintos significados, religiosos y no: credulidad, prejuicio, piedad, lealtad, y así sucesivamente.[9] El tránsito desde el ámbito religioso hacia el político es explícito en el último capítulo del *Tractatus theologico-politicus*:

[7] B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XX: "Urbs Amstelodamum exemplum sit, quae tanto cum suo incremento, et omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur; in hac enim florentissima Republica, et urbe praestantissima omnes cujuscunque nationis et sectae homines summa cum concordia vivunt, et ut alicui bona sua credant, id tantum scire curant, num dives, an pauper sit, et num bona fide, an dolo solitus sit agere" (*Opera*, ed. al cuidado de C. Gebhardt, Heidelberg, vol. III, 1925, pp. 245 y 246 [trad. esp.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2008]).

[8] [B. de Spinoza], *Traité des ceremonies superstitieuses des Juifs tant Anciens que Modernes*, Ámsterdam, 1678, p. 527. Consulté otro ejemplar con un frontispicio distinto: *La clef du sanctuaire par un sçavant homme de notre siècle*, Leiden, 1678.

[9] B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, prefacio: "Fides jam nihil aliud sit quam credulitas et praejudicia [La fe ya no ha de ser nada más que credulidad y prejuicios]"; cap. XIV: "Superest jam, ut tandem ostendam, inter fidem, sive theologiam, et philosophiam, nullum esse commercium [Ya huelga decir, como finalmente demostraré, que entre fe –o bien teología– y filosofía no hay relación alguna]"; cap. XX: "Fides ejusque fundamentalia determinanda sunt; quod quidem in hoc capite facere constitui, simulque fidem philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit [En cuanto a la fe, han de determinarse sus fundamentos; ello es lo que me propuse hacer en este capítulo, a la vez que trazaría distinciones entre fe y filosofía, lo cual fue el objetivo primordial de mis obras en su conjunto]" (*Opera*, *op. cit.*, vol. III, pp. 8, 179, pp. 275 y 276). Respecto de todo ello, véase E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, La Haya, 1970, pp. 423-427.

> Finalmente, si tenemos en cuenta que la devoción de un hombre hacia el Estado, como aquella hacia Dios, sólo puede conocerse por medio de las acciones [Quod si denique ad hoc etiam attendamus, quod fides uniuscujusque erga rempublicam, sicuti erga Deum, ex solis operibus cognosci potest].[10]

En estas palabras resuena el eco de uno de los autores preferidos de Spinoza. En los *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*], Maquiavelo había sostenido que una república bien ordenada requiere un vínculo religioso, una religión cívica comparable a la existente en la antigua Roma.[11] Sin embargo, en el elogio a Ámsterdam y a sus libertades, *"fides"* –más específicamente, la noción jurídica de *"bona fides"*– significa confiabilidad comercial.[12] Spinoza parece haber allanado el camino para la broma de Voltaire acerca de la bancarrota como forma de infidelidad. Volvemos a encontrarla, transformada en declaración solemne, en el dorso de los billetes que circulan en Estados Unidos: "In God we trust [En Dios confiamos]".[13]

[10] B. de Spinoza, *Opera*, *op. cit.*, vol. III, p. 243.

[11] G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, 1995, pp. 275 y 276.

[12] L. Lombardi, *Dalla "fides" alla "bona fides"*, Milán, 1961; G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, París, 1986. En 1584, Johannes Molanus, profesor en la universidad de Lovaina, publicó una obra titulada *Libri quinque de fide haereticis servanda, tres de fide rebellibus servanda*: véase A. Prosperi, "Fede, giuramento, inquisizione", en P. Prodi y E. Müller-Luckner (eds.), *Glaube und Eid*, Múnich, 1993, pp. 157-171.

[13] Me lo hizo notar Pier Cesare Bori, a quien agradezco. La tesis propuesta con argumentos muy convincentes por A. O. Hirschman en *The Passion and the Interests* (Princeton, 1977 [trad. esp.: *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999]) puede extenderse a la religión. Hacia el año 1833, Stendhal hizo una desdeñosa alusión a la "joven América en que todas las pasiones, o casi, se reducen al culto del dólar" (esbozo de introducción a las *Chroniques Italiennes*, en *Romans et nouvelles*, ed. al cuidado de H. Martineau, París, 1947, p. 544 [trad. esp.: *Crónicas italianas*, Madrid, Alianza, 2008]).

La confrontación entre el elogio de Ámsterdam y la descripción de la Bolsa de Londres refuerza la hipótesis, ya formulada sobre una base completamente distinta, de que Voltaire conoció el *Tractatus theologico-politicus* antes de publicar sus *Lettres philosophiques*.[14] Sin embargo, el tono de los dos fragmentos difiere. Para Spinoza, Ámsterdam era la demostración viviente de la tesis de que la libertad de pensamiento no es peligrosa desde el punto de vista político; es más: contribuye a la felicidad general por medio de la prosperidad del comercio. Más de medio siglo después, Voltaire daba a entender que en Londres la prosperidad del comercio había vuelto por completo irrelevantes las divisiones religiosas. En la batalla histórica entre razón e intolerancia religiosa, Inglaterra era un modelo para Voltaire:

> ¡Vamos! ¿Sólo en Inglaterra, entonces,
> osan pensar los mortales?
> [Quoi! N'est donc qu'en Angleterre
> Que les mortels osent penser?]

Estos versos, que corrosivamente distorsionaban el significado de un pasaje de Horacio (*Ep.*, I, II, 40, *ad Lollium*) transformando el *sapere* en *penser*, forman parte de una poesía escrita por Voltaire en ocasión de la muerte de la actriz Adrienne Lecouvreur. Medio siglo más tarde, Kant eligió esas mismas palabras de Horacio, en la misma acepción distorsionada, para su famosa definición del iluminismo: "Sapere aude!".[15]

[14] P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, vol. II, París, 1954, pp. 498 y 499. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, nueva edición, París, 1969, p. 54, n. 82, sostiene en cambio que en esa época Voltaire conocía la obra de Spinoza sólo indirectamente. Cf. también C. Porset, "Notes sur Voltaire et Spinoza", en O. Bloch (ed.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, París, 1990, pp. 225-240.

[15] "'Osent penser', expression remarquable [notable expresión: 'osan pensar']", observó R. Pomeau a propósito del fragmento de Voltaire ("Les

3. Para expresar la irrelevancia de las diferencias religiosas, Voltaire se valió del extrañamiento, vale decir, del recurso literario que transforma algo familiar –un objeto, una actitud, una institución– en algo extraño, insensato, ridículo. Shklovski, el primero en identificar y analizar este procedimiento, notó que los *philosophes* habían hecho un gran uso de él. En las *Lettres philosophiques* se lo encuentra a cada paso. Aquí vemos cómo Voltaire describe en la primera carta su encuentro con un cuáquero no identificado: "En la fisonomía franca y humana de su rostro había más gentileza que en la costumbre de colocar una pierna por detrás de la otra y tomar en la mano aquello que se hizo para cubrir la cabeza".[16]

Con una perífrasis laboriosa, deliberadamente torpe, Voltaire invita al lector a compartir el desprecio del cuáquero por los ritos sociales. Poco después, el desprecio se extiende a los ritos religiosos. Así, el cuáquero dice: "Somos

---

'Lettres philosophiques': le projet de Voltaire", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 179, 1979, pp. 11-24, en especial, p. 12). I. O. Wade enfatizó la importancia de Horacio para Voltaire en *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, 1969, pp. 15-18. Acerca de "sapere aude", véanse las hermosas páginas de F. Venturi, "Contributi a un dizionario storico, I: Was ist Aufklärung? Sapere aude!", en *Rivista Storica Italiana*, LXXI, 1959, pp. 119-128; del mismo autor, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turín, 1970, pp. 12-18 (y véase también, de quien esto escribe, "L'alto e il basso", en *Miti emblemi spie*, Turín, 1986, pp. 107-132 [trad. esp.: "Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 94-116]). Voltaire poseía un ejemplar de la edición de Horacio traducida por Dacier (Ámsterdam, 1727), donde el pasaje es interpretado correctamente en una acepción moral, no intelectual: "Ayez le courage d'être vertueux [Tened la valentía de ser virtuosos]"; cf. F. Venturi, "Contributi...", *op. cit.*, p. 120. Descubrir que la distorsión de las palabras de Horacio se remontaba a Voltaire habría causado ciertamente gran placer a Venturi.

[16] "Il y avait plus de politesse dans l'air ouvert de son visage qu'il n'y en a dans l'usage de tirer une jambe derrière l'autre et de porter à la main ce qui est fait pour couvrir la tête" (Voltaire, *Lettres philosophiques*, en *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1).

cristianos, y nos proponemos ser buenos cristianos; pero no creemos que el cristianismo consista en echar agua fría sobre la cabeza, con un poco de sal".[17]

Después del bautismo, la guerra. Valiéndose del usual procedimiento de extrañamiento, el cuáquero describe –y condena– la conscripción militar:

> Nuestro Dios, que nos ordenó amar a nuestros enemigos y sufrir sin lamentarnos, ciertamente no quiere que crucemos el mar para ir a degollar a nuestros hermanos porque asesinos vestidos de rojo con un birrete de dos pies de alto enrolan a ciudadanos haciendo ruido con dos palillos sobre una piel de asno bien tensada.[18]

El procedimiento literario utilizado por Voltaire tiene por detrás una larga tradición que se remonta a Marco Aurelio.[19] En sus *Meditaciones*, Marco Aurelio afirmó de la *laticlavia* de los senadores romanos: "Esa vestimenta orlada de púrpura no es más que lana de oveja impregnada de la sangre de un pez". Voltaire tuvo una mirada similar sobre los comportamientos sociales, reduciendo acontecimientos y personas a sus componentes esenciales. Los soldados no son más que "asesinos vestidos de rojo con un birrete de dos pies de alto"; en vez de hacer redobles con sus tambores, ellos hacen "ruido con dos palillos sobre una piel de asno bien tensada". Aun los gestos más obvios se vuelven extraños, opacos, ab-

[17] "Nous sommes chrétiens, et tâchons d'être bons chrétiens; mais nous ne pensons pas que le christianisme consiste à jeter de l'eau froide sur la tête, avec un peu de sel" (*ibid.*, p. 2).

[18] "Notre Dieu, qui nous a ordonné d'aimer nos ennemis et de souffrir sans murmure, ne veut pas sans doute que nous passions la mer pour aller égorger nos frères, parce que des meurtriers vêtus de rouge, avec un bonnet haut de deux pieds, enrôlent des citoyens en faisant de bruit avec deux petits bâtons sur une peau d'âne bien tendue" (*ibid.*, p. 4).

[19] C. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, pp. 18-20.

surdos, como si se los viera con los ojos de alguien ajeno a ellos: un salvaje o un *philosophe ignorant*, como Voltaire se definió a sí mismo en un escrito posterior.

Sin embargo, el modelo de Voltaire era inglés. En uno de sus cuadernos de apuntes, redactado durante el exilio londinense (1726-1728), escribió deprisa una aproximación que anticipaba la sustancia de la sexta carta filosófica: "Inglaterra es el punto de encuentro de todas las religiones, así como la Bolsa es el punto de encuentro de todos los extranjeros". En otro pasaje, Voltaire anotó, con su insegura escritura inglesa, una versión más elaborada de esa misma idea:

> Donde no hay libertad de conciencia rara vez se encuentra libertad de comercio, porque la misma tiranía pone impedimentos a comercio y religión. En las repúblicas y en los demás países libres la cantidad de religiones que se encuentra en un puerto marítimo es idéntica a la de barcos. El mismo dios es adorado en distintas formas por judíos, mahometanos, paganos, católicos, cuáqueros, anabaptistas, que obstinadamente escriben unos contra los otros, pero comercian entre sí libremente, con ánimo confiado y pacífico, tal como buenos actores que después de haber mostrado buen temple combatiendo entre sí en escena pasan el resto del tiempo bebiendo juntos.[20]

[20] "England is meeting of all religions, as the Royal exchange is the rendez vous of all foreigners"; "Where there is not liberty of conscience, there is seldom liberty of trade, the same tyranny encroaching upon the commerce as upon Religion. In the Commonwealths and other free contrys one may see in a see port, as many relligions as shipps. The same god is there differently worship'd by jews, mahometans, heathens, catholiques, quackers, anabaptistes, which write strenuously one against another; but deal together freely and with trust and peace; like good players who after having humour'd their parts and fought one against another upon the stage, spend the rest of their time in drinking together" (*Voltaire's Notebooks*, vol. I, ed. al cuidado de T. Besterman, Ginebra, 1968² [*Les œuvres complètes de Voltaire*, vol. 81], pp. 51 y 65).

El título puesto a este pasaje –"A Tale of a Tub"– fue juzgado como "desorientador" por el responsable moderno de editar los cuadernos de apuntes de Voltaire.[21] En realidad, ese título nos dice por cuáles sendas la técnica de extrañamiento entró a formar parte de la elaboración de las *Lettres philosophiques*. En *A Tale of a Tub* [*Cuento de una barrica*], de 1704, Swift había relatado, con constantes digresiones, la historia de tres hijos en litigio por el testamento de su padre: una parábola que simbolizaba las disputas entre la Iglesia de Roma, la Iglesia de Inglaterra y los disidentes protestantes. Aunque criticase con aspereza tanto a católicos como a entusiastas, Swift declaraba abiertamente que los puntos de coincidencia entre los cristianos eran más importantes que sus divergencias.[22] En sus apuntes, Voltaire volvió a la fuente de la parábola de Swift, a la historia de los tres anillos que un padre anciano deja a sus hijos, pero amplió la referencia originaria a cristianos, judíos y musulmanes, incluyendo también a los paganos. En la versión final, ambientada en la Bolsa de Londres antes que en un puerto marítimo, los paganos desaparecieron, y el mensaje deísta resultó más atenuado. Pero la deuda de Voltaire con Swift es más amplia. *A Tale of a Tub* anunciaba la inminente publicación de otros escritos de su anónimo autor, entre los cuales se encontraba "Un viaje a *Inglaterra* de una persona eminente de *Terra Incognita* traducido del original": idea que reapareció años después en forma invertida en los *Los viajes de Gulliver* (1726). Sin estos últimos, Voltaire nunca habría llegado a ser él mismo.[23] Podemos imaginar el entu-

[21] *Ibid.*, p. 43, n. 2.

[22] J. Swift, *A Tale of a Tub...*, ed. al cuidado de A. C. Guthkelch, D. N. Smith, Oxford, 1920, p. 139 [trad. esp.: *Cuento de una barrica*, Madrid, Cátedra, 2000].

[23] *Ibid.*, pp. 345 y 346. Cf. también J. Swift, *Journal to Stella*, vol. I: *April 14, 1711*, ed. al cuidado de H. Williams, Oxford, 1948, pp. 254 y 255. R. Pomeau, *La religion...*, *op. cit.*, pp. 131 y 132, afirma erróneamente que hasta

siasmo con que leyó el inventario de objetos guardados en los bolsillos de Gulliver, escrupulosamente redactado por dos minúsculos habitantes de Lilliput:

> de la landre derecha, que albergaba en el fondo una maravillosa variedad de máquina, colgaba hacia fuera una gran cadena de plata. Le indicamos que extrajera lo que quiera que hubiera al final de aquella cadena y que parecía ser como una esfera plana, mitad de plata, mitad de algún metal transparente, pues en la parte transparente se veían ciertos signos extraños dibujados en círculo [...] Nos acercó a la oreja este aparato, que hacía un ruido constante como el de una aceña, y conjeturamos que se trata bien de algún animal desconocido, bien del dios que él adora, aunque nos inclinamos por esto último.[24]

Swift transforma un objeto cotidiano en algo sacro; Voltaire transforma un acontecimiento sacro en algo cotidiano: "Celui-ci va se faire baptiser *dans une grande cuve* [éste va hacerse bautizar *en una gran palangana*]".[25] En ambos casos, vemos desplegarse la misma estrategia desfa-

---

1756, Voltaire recuerda a Swift sólo en cuanto autor de *Gulliver*. Pomeau cita Wolff, *Elementa matheseos universae*, como posible fuente de *Micromégas*, sin mencionar los *Viajes de Gulliver* (Voltaire, *Romans et contes*, París, 1966, p. 125). Sin embargo, véase I. O. Wade, *Voltaire's "Micromégas": A Study in the Fusion of Science, Myth, and Art*, Princeton, 1950, p. 28.

[24] J. Swift, *I viaggi di Gulliver*, trad. de A. Valori, Génova, 1913 (*Gulliver's Travels*, ed. al cuidado de J. Dixon y J. Chalker, Harmondsworth, 1967, p. 70: "A great silver chain, with a wonderful kind of engine at the bottom. We directed him to draw out whatever was at the end of that chain; which appeared to be a globe, half silver, and half of some transparent metal; for on the transparent side we saw certain strange figures circularly drawn [...] He put this engine to our ears, which made an incessant noise like that of a watermill. And we conjecture it is either some unknown animal, or the god that worships") [trad. esp.: *Los viajes de Gulliver*, Buenos Aires, Hyspamérica, col. "Jorge Luis Borges-Biblioteca personal", 1985, p. 36]. Véase G. Celati, "Introduzione" a J. Swift, *I viaggi di Gulliver*, Milán, 1997, p. XIX.

[25] Las cursivas me pertenecen.

miliarizadora. La mirada estupefacta del extraño destruye el aura generada por lo habitual o por la reverencia. Ningún aura circunda, por el contrario, los intercambios comerciales que se desarrollan en la Bolsa de Londres: su racionalidad es obvia.

En la sección de las *Lettres philosophiques* dedicada a Swift ("Vingt-deuxième lettre: Sur M. Pope et quelques autres poètes fameux [Vigésimosegunda carta: Acerca de Pope y otros poetas famosos]") no se alude siquiera a *Los viajes de Gulliver*. Pero en la edición ampliada, que salió a la luz en 1756, Voltaire insertó un largo pasaje acerca de *A Tale of a Tub*, identificando sus fuentes en la historia de los tres anillos y en Fontenelle. Y llegó a esta conclusión:

> Por ende, casi todo es imitación. La idea de las *Cartas persas* está tomada de la idea del *Espía turco*. Boiardo imitó a Pulci; Ariosto imitó a Boiardo. Las mentes más originales toman, unas de las otras, cosas prestadas. [...] Con los libros sucede como con el fuego de nuestros hogares; uno va a tomar ese fuego a casa de su vecino, lo prende en su propia casa, se lo da a otros, y pertenece a todos.[26]

Espléndida confesión disfrazada.

4. Todo indicaría que Auerbach no había leído el ensayo de Shklovski acerca del extrañamiento.[27] Sin embargo, las ideas de Shklovski, mediadas por Serguei Tretiákov, habían

[26] "Ainsi presque tout est imitation. L'idée des *Lettres persanes* est prise de celle de l'*Espion turc*. Le Boiardo a imité le Pulci, l'Arioste a imité le Boiardo. Les esprits les plus originaux empruntent les uns des autres. [...] Il en est des livres comme du feu dans nos foyers; on va prendre ce feu dans son voisin, on l'allume chez soi, on le communique à d'autres, et il appartient à tous" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1394).

[27] R. Lachmann, "Die 'Verfremdung' und das 'Neue Sehen' bei Viktor Sklovskij", en *Poetica*, III, 1969, pp. 226-249.

tenido una influencia decisiva sobre la obra de Brecht, a quien ciertamente Auerbach conocía muy bien. El *Verfremdung-Effekt* ["efecto v"] de Brecht, tan profundamente ligado a la tradición del iluminismo, recuerda inmediatamente la "técnica del reflector" usada por Voltaire.[28] De esa técnica Auerbach enfatiza sólo los riesgos, no el potencial crítico: un juicio unilateral que causa sorpresa. Ciertamente, los procedimientos artísticos son meras herramientas, que pueden usarse para fines diferentes o incluso opuestos. Un arma (y el extrañamiento también lo es) puede servir para dar muerte a un niño o para impedir que se le dé muerte. Pero si analizamos más de cerca la función del extrañamiento en los escritos de Voltaire, vemos emerger una historia más complicada, que echa nueva luz sobre la descripción de la Bolsa de Londres e –indirectamente– sobre la lectura que de ella hizo Auerbach.

La publicación de las *Lettres philosophiques* (1734) coincidió con la redacción del *Traité de métaphysique* [*Tratado de metafísica*], reelaborado hasta 1738.[29] En esa obra incompleta, que no estaba destinada al público y se editó recién después de su muerte, Voltaire indagó a fondo las demoledoras potencialidades de la mirada extrañante que había posado sobre la sociedad inglesa. En la introducción ("Doutes sur l'homme" [Dudas acerca del hombre]) escribió:

> Pocos tienen una noción amplia de qué es el hombre. Los campesinos de una parte de Europa tienen de nuestra especie esta única idea: que se trata de un animal con dos pies, de piel grisácea, que articula unas pocas palabras, que cultiva la tie-

[28] Cf. F. Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, Turín, 1982, p. 163.

[29] Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 157 y ss. En cuanto a la fecha de esa obra, cf. J. O. Wade, *Studies on Voltaire*, Princeton, 1947, pp. 87-129. Cf. también la edición al cuidado de W. H. Barber, en Voltaire, *Les œuvres complètes*, 14, Oxford, 1989.

> rra, que pasa sin saber por qué ciertos tributos a otro animal al cual ellos llaman *rey*, que vende sus productos tan caros como puede y ciertos días del año se reúne para cantar plegarias en una lengua que esos mismos campesinos no entienden en absoluto.[30]

Sólo treinta años después Voltaire se arriesgó a publicar, en forma retocada, este fragmento en la seudónima *Philosophie de l'histoire* [*Filosofía de la historia*], luego reeditada como introducción al *Essai sur les mœurs* [*Ensayo sobre las costumbres*].[31] En la nueva versión, la descripción extrañada de la sociedad francesa se atribuía, de modo ciertamente más plausible, al propio Voltaire. En el *Traité de métaphysique*, en cambio, el punto de vista de los campesinos presentaba, en veloz sucesión, los –igualmente parciales– de un rey, un joven parisino, un joven turco, un sacerdote, un filósofo. Para superar esas perspectivas limitadas, Voltaire imaginaba un ser llegado desde el espacio: invención de cuño swifteano retomada luego en *Micromégas*.[32] Después de par-

[30] "Peu de gens s'avisent d'avoir une notion bien étendue de ce que c'est que l'homme. Les paysans d'une partie de l'Europe n'ont guère d'autre idée de notre espèce que celle d'un animal à deux pieds, ayant une peau bise, articulant quelques paroles, cultivant la terre, payant, sans savoir pourquoi, certains tributs à un autre animal qu'ils appellent *roi*, vendant leur denrées le plus cher qu'ils peuvent, et s'assemblant certains jours de l'année pour chanter des prières dans une langue qu'ils n'entendent point" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 157).

[31] Voltaire, *La philosophie de l'histoire*, ed. al cuidado de J. H. Brumfitt, 2ª ed. revisada (*Les œuvres complètes de Voltaire*, vol. 59), Ginebra, 1969, p. 109 [trad. esp.: *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 2008]. Acerca de las versiones posteriores de este fragmento, véase C. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, p. 28.

[32] I. O. Wade, *Voltaire's "Micromégas"...*, *op. cit.*, p. 28, sostiene que el texto publicado conserva marcas de una versión más antigua perdida, de título *Voyage du baron de Gangan* [1739]. W. H. Barber, "The genesis of Voltaire's 'Micromégas'", en *French Studies*, XI, 1957, pp. 1-15, rechaza la mayor parte de los argumentos de Wade, pero concuerda en la derivación

tir para buscar al hombre, el viajero ve "monos, elefantes, negros: todos parecen tener cierto destello de razón imperfecta". A partir de estas experiencias, declara:

> El hombre es un animal negro que tiene lana en la cabeza, que camina en dos patas, casi derecho como un mono, pero menos fuerte que los demás animales que tienen sus mismas dimensiones, con algunas ideas más que ellos y mayor facilidad para expresarlas; por lo demás, está sujeto a las mismas necesidades: nace, vive y muere tal como ellos.[33]

La ingenuidad del viajero llegado desde el espacio, por un lado, hace caer en una generalización ridícula y, por el otro (conforme a una ambigüedad cara a Voltaire), le permite vislumbrar una verdad decisiva: los seres humanos son animales. Poco a poco, el viajero descubre que aquellos seres pertenecen a especies distintas, cada una de ellas con origen independiente y un lugar preciso en la grandiosa jerarquía del cosmos: "Al fin veo hombres que me parecen superiores a los negros, así como los negros son superiores a los monos, y los monos son superiores a las ostras y los demás animales de ese mismo tipo".[34]

Para enfatizar la diferencia entre las especies humanas, Voltaire las comparó con distintos tipos de árboles. Veinte años después, esa analogía fue retomada y desarrollada en

---

de la idea originaria de *Micromégas* de los intereses científicos de Voltaire durante el decenio 1730-1740.

[33] "Des singes, des éléphants, des nègres, qui semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite [...] L'homme est un animal noir qui a de la laine sur la tête, marchant sur deux pattes, presque aussi adroit qu'un singe, moins fort que les autres animaux de sa taille, ayant un peu plus d'idées qu'eux, et plus de facilité pour les exprimer; sujet d'ailleurs à toutes les mêmes nécessités, naissant, vivant et mourant tout comme eux" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 159 y 160).

[34] *Ibid.*, p. 180. Cf. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, 1972, pp. 80 y ss.

el *Essai sur les mœurs* (cap. CXIV). Una vez más, los negros tenían una importancia decisiva en la argumentación de Voltaire:

> La membrana mucosa de los negros, que se confirmó de color negro y es causa del color de ellos, prueba de modo manifiesto que en toda especie humana hay, tal como en las plantas, un principio que la diferencia. La naturaleza subordinó a ese principio los distintos grados de la índole de los pueblos y esos rasgos de los pueblos que tan rara vez vemos cambiar. Eso motiva que los negros sean esclavos de los otros hombres. Se compran como animales en las costas africanas multitudes de estos negros y se los traslada a nuestras colonias de América, donde sirven a una cantidad muy reducida de europeos.[35]

Voltaire pensaba que la historia humana se había desarrollado dentro de la jerarquía constituida por distintas especies humanas; actualmente las llamaríamos razas. Aunque los términos "raza" y "racismo" no existían en ese entonces, preguntarse (como tantas veces se hizo) si Voltaire era o no racista parece absolutamente legítimo.[36] De todos modos, parece útil trazar una diferencia preliminar entre racismo

[35] "La membrane muqueuse des nègres, reconnue noire, et qui est la cause de leur coleur, est une preuve manifeste qu'il y a dans chaque espèce d'hommes, comme dans les plantes, un principe qui les différencie. La nature a subordonné à ce principe ces différents degrés de génie et ces caractères des nations qu'on voit si rarement changer. C'est par là que les nègres sont les esclaves des autres hommes. On les achète sur les côtes d'Afrique comme des bêtes, et les multitudes de ces noirs, transplantés dans nos colonies d'Amérique, servent un très petit nombre d'Européens" (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, vol. II, ed. al cuidado de R. Pomeau, París, 1963, p. 335).

[36] Cf. M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, París, 1971; C. Hunting, "The Philosophers and Black Slavery: 1748-1765", en *Journal of the History of Ideas*, julio-septiembre de 1978, pp. 405-418. Cf. también G. Gliozzi, "Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei Lumi", en *Rivista di Filosofia*, LXX, 1979, pp. 1-31.

en sentido lato y racismo en sentido estricto. El primero sostiene que a) las razas humanas existen y b) están dispuestas en una escala jerárquica. El segundo, además de suscribir a) y b), sostiene que c) ni la educación ni la cultura pueden modificar la jerarquía entre razas. Voltaire, que sin duda era un racista en sentido lato, nunca adhirió plenamente al racismo en sentido estricto, pero llegó muy cerca de éste cada vez que tuvo oportunidad de referirse a los negros. "La mayor parte de los negros, y todos los cafres, se han hundido en la misma estupidez", escribió en la *Philosophie de l'histoire*. Pocos años más tarde, en 1775, agregó: "Y allí permanecerán estancados largo tiempo".[37]

5. La actitud de Voltaire frente a la cuestión de la raza, y más específicamente frente a los negros, era ampliamente compartida por los *philosophes*.[38] Sin embargo, un dato personal puede haber contribuido a intensificarla. Desde joven, Voltaire había invertido enormes sumas en la Compañía de Indias, que estaba muy involucrada en el tráfico de esclavos.[39] Voltaire, quien –como es sabido– tenía gran olfato para los negocios, sin duda estaba al tanto de ese hecho. Y, en cualquier caso, la trata de esclavos era un ele-

[37] "La pluspart des nègres, tous les Cafres sont plongés dans la même stupidité" (*La Philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 96); "Et y croupiront longtemps" (*ibid.*). Véase también la broma racista incluida en *Les Lettres d'Amabed* (Voltaire, *Romans et contes*, ed. al cuidado de F. Deloffre y J. van den Heuvel, París, 1979, pp. 507 y 508). C. Hunting, "The Philosophes...", *op. cit.*, p. 417, n. 16, sostiene –de modo no convincente– que ese fragmento quería poner en ridículo las opiniones usuales acerca de los negros. De opinión contraria, Deloffre, *Les Lettres d'Amabed*, *op. cit.*, p. 1136 n.

[38] Lo niega C. Hunting, "The Philosophes", *op. cit.*; pero véase A. Burgio, "Razzismo e lumi. Su un 'paradosso' storico", en *Studi Settecenteschi*, 13, 1992-1993, pp. 293-329.

[39] Véase el artículo, no poco apologético, de E. P. Abanime, "Voltaire antiesclavagiste", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 182, 1979, pp. 237-252.

mento importante del sistema económico cuyas loas cantó en el poemita "Le mondain" (al cual siguió su "Défense du mondain ou l'apologie du luxe", 1736):

Lo superfluo, cosa muy necesaria,
Reunió a uno y otro hemisferio.
¿No veis aquellos ágiles bajeles
Que de Texel, de Londres, de Burdeos
Van a buscar, en feliz intercambio,
Nuevos bienes de la fuente del Ganges,
Mientras lejos, nuestros vinos de Francia
Vencen a musulmanes, embriagan a sultanes?

[Le superflu, chose très nécessaire,
A réuni l'un et l'autre hémisphère.
Voyez-vous pas ces agiles vaisseux
Qui du Texel, de Londres, de Bordeaux,
S'en vont chercher, par un heureux échange,
Des nouveaux biens, nés auz sources du Gange,
Tandis qu'au loin, vainqueurs des musulmans,
Nos vins de France enivrent les sultans?][40]

El tono frívolo de este poemita rococó contrasta con la gravedad de su contenido. Una de las mercancías que habían contribuido a unificar ambos hemisferios eran los "animales negros" vendidos como esclavos. El lujo estimula el progreso, había explicado Mandeville en *La fábula de las abejas*.[41] Pero

[40] Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 203.

[41] Cf. A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle et "Le mondain" de Voltaire*, París, 1909; I. O. Wade, *Studies on Voltaire*, *op. cit.*, pp. 22-49; A. O. Aldridge, "Mandeville and Voltaire", en I. Primer (ed.), *Mandeville Studies*, La Haya, 1975, pp. 142-156. Wade sostiene que Voltaire conoció *The Fable of the Bees* recién en 1735, cuando escribió "La défense du mondain"; nótese, sin embargo, que el propio Wade mostró que "Le mondain" estaba influido por Melon, *Essai politique sur le commerce* [1736], a su vez influido por Mandeville.

la paradoja de Mandeville acerca de los vicios privados que engendran virtudes públicas se refería únicamente a los Estados europeos. El paraíso terrestre evocado en la eufórica conclusión de "Le mondain" ("El paraíso terrenal está donde yo estoy") era fruto del saqueo sistemático del mundo.

6. Las raíces dieciochescas de las ideologías racistas más tardías, aunque frecuentemente censuradas, están fuera de discusión. Con todo, no creo que expliquen el acercamiento entre Voltaire y la propaganda nazi propuesto por Auerbach. No puede excluirse, desde ya, que Auerbach se sintiese personalmente ofendido por el comentario sarcástico de Voltaire acerca de los ritos judaicos. La persecución nazi había hecho de Auerbach un judío y un exiliado.[42] El verso de Marvell utilizado como epígrafe de *Mimesis* ("Had we but world enough and time...") alude con ironía a las limitaciones históricas y geográficas que habían condicionado la génesis del libro. La ironía ocultaba otra, más amarga: Marvell prosigue asegurando a su amada renuente que, si quiere, puede oponerle resistencia "hasta la conversión de los judíos [till the conversion of the Jews]".[43] Pero la repulsa mezclada con admiración que Auerbach expresa con relación a Voltaire tenía implicaciones más amplias.

Al comienzo de su exilio en Estambul, Auerbach escribió algunas cartas a Walter Benjamin, con quien evidentemente sostenía vínculos de amistad. En una de ellas, fechada el 3 de enero de 1937, Auerbach habló de sus primeras impresiones acerca de Turquía:

[42] Al día de hoy no se cuenta con una biografía de Auerbach. Muchos datos útiles constan en H. U. Gumbrecht, "Pathos of de Earthly Progress", en *Literary History and the Challenge of Philology*, ed. al cuidado de S. Lerer, Stanford, 1996, pp. 13-35.

[43] Los versos son citados por Y. H. Yerushalmi, "Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models", en *The Leo Baeck Memorial Lecture*, 26, 1992, pp. 21 y 22.

> El resultado [de la política de Kemal Atatürk] es un nacionalismo fanáticamente hostil a la tradición; un rechazo de toda la herencia cultural mahometana; la construcción de un vínculo imaginario con una identidad originaria turca, y una modernización tecnológica en sentido europeo [...] El resultado es un nacionalismo extremo, acompañado por la destrucción simultánea del carácter nacional histórico. Este panorama, que en países como Alemania, Italia y hasta Rusia (¿?) no es visible para todos, aquí se muestra en plena evidencia.

A ello seguía una previsión:

> Para mí, cada vez se está volviendo más claro que la actual situación internacional no es más que una astucia de la providencia [*List der Vorsehung*], orientada a llevarnos, a través de un sendero tortuoso y sangriento, hacia una internacional de trivialidad y un esperanto cultural. Una sospecha de ese tipo ya me había surgido en Alemania y en Italia, al ver la tremenda inautenticidad de la propaganda de "sangre y suelo"; pero sólo aquí las pruebas de esta tendencia me parecieron casi seguras.[44]

Las dictaduras nacionalistas (el término "Rusia", siquiera acompañado por un signo de interrogación, es sintomático) eran, pues, una etapa de un proceso histórico que habría terminado por borrar todos los rasgos específicos, incluidos los nacionales, llevando a la consolidación de una civilización indiferenciada a escala mundial. Esa paradójica trayectoria le sugería a Auerbach la expresión "astucia de la providencia": una fusión, inspirada por una observación de Croce, de la providencia de Vico con la astucia de la razón

[44] Cf. K. Barck, "5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris", en *Zeitschrift für Germanistik*, 9, 1988, pp. 688-694, en especial, p. 692. Debo el conocimiento de estas cartas a Stephen Greenblatt, a quien agradezco calurosamente.

de Hegel.[45] Auerbach no tenía dudas: ese proceso marcaría una gran pérdida en el ámbito cultural. Idéntica preocupación resurge, después del final de la Segunda Guerra Mundial, en el ensayo "Philologie der Weltliteratur" (1952) [Filología de la literatura mundial].[46] La guerra fría, que había dividido al mundo según dos modelos contrapuestos pero íntimamente similares, tendía a producir una estandarización, una pérdida de diferencias, una uniformidad que debilitaban todas las tradiciones individuales y nacionales.

La continuidad evidente entre la carta a Benjamin de 1937 y el ensayo de 1952 echa luz sobre un texto cronológicamente intermedio, el capítulo de *Mimesis* que analiza la página de Voltaire respecto de la Bolsa de Londres. En esa página Auerbach leyó la anticipación de una sociedad de masas culturalmente homogénea, regida por leyes racionales de mercado. Pese a sus enormes diferencias, iluminismo y nazismo le resultaron etapas de un proceso histórico muy prolongado, que reduciría las particularidades (religiosas y de otro tipo) a elementos variopintos e irrelevantes, antes de borrarlas de manera definitiva.

Una tesis muy similar fue propuesta por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica del iluminismo* (1947; pero escrita en 1944). Las veloces anotaciones de Auerbach en la carta a Benjamin no pueden compararse con la elaborada complejidad de los "fragmentos filosóficos" de Adorno y Horkheimer. Pero no resulta arduo imaginar un diálogo de exiliados

[45] B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, 2ª ed. revisada, Bari, 1922, p. 254. Auerbach tradujo al alemán tanto la *Scienza Nuova* (1925) como la monografía de Croce acerca de Vico (1927, junto con T. Lücke).

[46] E. Auerbach, "Philology and Weltliteratur", en *The Centennial Review*, 13, 1969, pp. 1-17 (publicado originariamente como "Philologie der Weltliteratur", en W. Henzen, W. Muschg y E. Staiger [eds.], *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich*, Berna, 1952, pp. 39-50). Véase también una alusión de Ziolkowski en la introducción de *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. xxv.

entre Estambul y Santa Mónica, a comienzo de los años cuarenta, acerca de la ambivalencia del iluminismo.

7. Esa ambivalencia es declarada ya en la introducción a la *Dialéctica del iluminismo*. "La crítica a la cual en [el primer] ensayo se somete al iluminismo –escriben los dos autores– tiene por objeto preparar un concepto positivo [del iluminismo], que lo libere de la petrificación en ciego dominio."[47] A lo largo del libro, esa noción positiva de iluminismo revela, mediante una torsión dialéctica, que está basada sobre la negación: "El objeto de la teoría no es lo bueno sino lo malo. [...] Su elemento es la libertad, su tema, la opresión. Cuando la lengua se torna apologética está ya corrompida [...] Hay sólo una expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia".

Quien ha encarnado ese pensamiento es Voltaire, al cual los autores se dirigen patéticamente: "Has proclamado a los cuatro vientos –con *pathos*, conmoción, violencia y sarcasmo– la ignominia de la tiranía".[48] Sin embargo, como ya sabemos, el hombre que escribió el *Tratado sobre la tolerancia* compartía con la mayor parte de sus contemporáneos una serie de posturas, en especial respecto de la cuestión de las razas humanas, que afirmaban la injusticia antes de negarla. Resulta inútil repetir el lugar común acerca de los límites históricos de un movimiento en su mayoría masculino, blanco y nacido en Europa. Pero bajo ningún aspecto es cierto que el iluminismo haya muerto. Precisamente, la biografía intelectual de Voltaire, que es el emblema del iluminismo, muestra la riqueza y la complejidad de las contradicciones señaladas por Horkheimer y Adorno.

[47] M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. de R. Solmi, Turín, 1980, p. 8 [trad. esp.: *Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 12; en adelante, los números de página correspondientes a la edición en español aparecerán entre corchetes].

[48] *Ibid.*, pp. 234 y 235 [pp. 258 y 259].

8. En esa biografía hay un punto de inflexión célebre, ligado al terremoto de Lisboa en 1755. La destrucción de una ciudad entera y la muerte de una gran cantidad de inocentes compelieron a Voltaire a encarar el problema del mal. En su *Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien* [Poema sobre el desastre de Lisboa, o examen de este axioma: "Todo está bien"], compuesto poco después de ese acontecimiento, Voltaire contempló el mundo entero como una cadena interminable de horrores:

> Elementos, animales, hombres, todo está en guerra.
> Fuerza es reconocerlo: el *mal* está en la tierra;
> Ignoto nos resulta su secreto principio.
>
> [Éléments, animaux, humains, tout est en guerre.
> Il le faut avouer, le *mal* est sur la terre:
> Son principe secret ne nous est point connu.]

Voltaire buscó ese "principio secreto" en los escritos de Bayle, quien había meditado con tanta profundidad a propósito del mal, pero inútilmente. Tampoco Bayle daba respuestas. Voltaire rechazó la máxima de Pope ("Todo lo que es está bien") y su propia filosofía previa: "Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison [Los sabios me engañaban, y sólo Dios tiene razón]".

Voltaire no era, por cierto, un gran poeta. Sin embargo, los versos pedestres de su poema acerca del terremoto de Lisboa expresan una verdadera participación: en última instancia, más intelectual que emotiva.[49] En el prefacio (1756) y, por sobre todo, en el *post scriptum*, Voltaire se expresó con mayor cautela: "Desgraciadamente, siempre es necesa-

[49] H. Mason, "Voltaire's Sermon against Optimism: The 'Poème sur le désastre de Lisbonne'", en G. Barber y C. P. Courtney (eds.), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, 1988, pp. 189-203.

rio advertir que las objeciones que un autor se realiza a sí mismo son distintas a sus respuestas a las objeciones".[50] Pero su actitud mental había cambiado profundamente. Un tramo de un escrito previo muestra hasta qué punto él había sido "engañado": "En cuanto a los reproches de injusticia y de crueldad dirigidos a Dios, respondo en primer lugar que aun en el supuesto de que haya un mal moral (y ello me parece una quimera), ese mal es igualmente inexplicable en el sistema basado en la materia que en aquel basado en un Dios". De hecho, crueldad e injusticia son nociones puramente humanas:

> Por nuestra parte, no tenemos otras ideas de la justicia que las que hemos formado de toda acción útil a la sociedad, y conformes a las leyes establecidas por nosotros en pro del bien común; ahora bien, al no ser esa más que una idea de relación de hombre a hombre, no puede tener analogía alguna con Dios. En ese sentido, es igualmente absurdo decir de Dios que Él es justo o injusto y que Él es azul o cuadrangular.
>
> Por ende, es insensato reprochar a Dios que las moscas sean comidas por las arañas.[51]

[50] "Il est toujours malheureusement nécessaire d'avertir qu'il faut distinguer les objections que se fait un auteur de ses réponses aux objections" (Voltaire, *Œuvres*, vol. IX, ed. al cuidado de L. Moland [en adelante, ed. Moland], París, 1877, p. 469).

[51] "A l'égard des reproches de injustice et de cruauté qu'on a fait à Dieu, je réponds d'abord que supposé qu'il y ait un mal moral (ce qui me paraît une chimère), ce mal moral est tout aussi impossible à expliquer dans le système de la matière que dans celui d'un Dieu [...] nous n'avons d'autres idées de la justice que celles que nous sommes formées de toute action utile à la société, et conformes aux lois établies par nous, pour le bien commun; or, cette idée n'étant qu'une idée de relation d'homme à homme, elle ne peut avoir aucune analogie avec Dieu. Il est tout aussi absurde de dire de Dieu, en ce sens, que Dieu est juste ou injuste, que de dire que Dieu est bleu ou carré.

Il est donc insensé de reprocher à Dieu que les mouches soient mangées par les araignées" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 169 y 170).

El fragmento está tomado del *Traité de métaphysique*. Cuando lo escribió, Voltaire tenía 40 años, estaba sano, era feliz, se encontraba en plena historia de amor con madame Du Châtelet. El mal simplemente no existía para él. La vejez, tal como el propio Voltaire reconoció en el *Poème sur le désastre de Lisbonne*, había contribuido a su conversión intelectual:

> En tono menos lúgubre se me vio antaño
> Cantar las seductoras leyes de los placeres;
> Otros tiempos y usanzas; por la vejez instruido,
> Comparto la endeblez de los humanos desviados,
> Mientras busco la luz en una noche oscura,
> Únicamente sé sufrir, que no murmurar.
>
> [Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois
> Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois;
> D'autres temps, d'autres mœurs: instruit par la vieillesse,
> Des humains égarés partageant la faiblesse,
> Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer,
> Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer.][52]

En esa composición, Voltaire aludía a dos opúsculos escritos inmediatamente después del *Traité de métaphysique*: "Le mondain" (ya recordado) y su apología, "La défense du mondain". En esta última, Voltaire polemizaba con un imaginario crítico de "Le mondain", recordándole que el lujo en que vivía era posibilitado por la circulación mundial de mercancías. Una de ellas era la plata:

> Esta plata fina, cincelada, adamascada,
> Transformada en platos, vasijas, posacopas,
> A la profunda tierra fue arrancada
> De Potosí, seno del Nuevo Mundo.

[52] Ed. Moland, vol. IX, p. 478, n. 12.

[Cet argent fin, ciselé, godronné,
En plats, en vase, en soucoupe tourné,
Fut arraché dans la terre profonde
Dans le Potose, au sein du Nouveau Monde.][53]

Y despreocupadamente, Voltaire concluía: "Tout l'univers a travaillé pour vous [El universo entero trabajó para vos]". En esos versos juveniles no aparecían agentes humanos. Pasaron los años. En el *Essai sur les mœurs* (cap. CXLVIII), Voltaire habló de las minas peruanas de modo menos impersonal y, más grave, aludiendo a "negros, comprados en África y transportados al Perú, como animales destinados a servir a los hombres", sumándolos a los mineros indígenas.[54]

Esa alusión podría remontarse a los primeros meses de 1756, cuando Voltaire trabajaba simultáneamente en el *Essai sur les mœurs* y en el *Poème sur le désastre de Lisbonne*.[55] Una etapa posterior de esta reflexión está testimoniada en un agregado que consta en la edición de 1761 del *Essai sur les mœurs* (cap. CLII). En ella se ve surgir una actitud mucho más compasiva con relación a los esclavos y sus padecimientos:[56]

[53] Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 208.

[54] "Des nègres qu'on achetait en Afrique, et qu'on transportait au Pérou comme des animaux destinés au service des hommes" (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, *op. cit.*, p. 360).

[55] Cf., por ejemplo, Voltaire, *Correspondance*, ed. al cuidado de T. Besterman, Ginebra, 1971, vol. XVII, D 6709, 6738, 6758, 6776.

[56] Una argumentación análoga parece haber sido presentada por R. Arruda en su disertación inédita "La réaction littéraire de Voltaire et ses contemporains au tremblement de terre de Lisbonne de 1755" (1977, Middlebury College): cf. F. A. Spear, con participación de E. Kreager, *Bibliographie concernant des écrits relatifs à Voltaire 1966-1990*, Oxford, 1992, p. 294. Para los agregados al *Essai sur les mœurs* utilicé la edición al cuidado de Pomeau. Cf., en general, H. Duranton, "Les manuscrits et les éditions corrigés de l'Essai sur les mœurs'", en L. Hay y W. Woesler (eds.), *Die Nachlassedition - La publication des manuscrits inédits*, Berna, 1979, pp. 54-62.

En la Santo Domingo francesa se registraban, en 1757, cerca de treinta mil personas, y cien mil esclavos negros o mulatos, que trabajaban en las azucareras, en las plantaciones de añil, de cacao, acortando su propia vida para satisfacer nuestras nuevas necesidades, que no conocían nuestros padres. Para comprar esos negros vamos a las costas de Guinea, a la Costa de Oro, y a la de Marfil. Treinta años atrás, se podía tener un buen negro por cincuenta libras, esto es, cerca de cinco veces menos que el precio de un buen buey gordo [...] A ellos les decimos que son hombres como nosotros, redimidos por la sangre de un Dios que murió por ellos, e inmediatamente los hacemos trabajar como bestias de carga: se los alimenta mal; si quieren escapar, se les corta una pierna, y se les hace girar a pulso el árbol de los trapiches azucareros, después de darles una pierna de madera. ¡Y todavía nos atrevemos a hablar de derecho de gentes! [...] Ese comercio en nada enriquece a un país; muy por el contrario, es causa de que perezcan hombres, provoca naufragios y, sin lugar a duda, no redunda en un verdadero bien; pero debido a que los hombres crearon para sí nuevas necesidades, impide que Francia compre a precio caro en el extranjero un bien superfluo que se volvió indispensable.[57]

[57] "On comptait, en 1757, dans la Saint-Domingue française, environ trente mille personnes, et cent mille esclaves nègres ou mulâtres, qui travaillaient aux sucreries, aux plantations d'indigo, de cacao, et qui abrégent leur vie pour flatter nos appétits nouveaux, en remplissant nos nouveaux besoins, que nos pères ne connaissaient pas. Nous allons acheter ces nègres à la côte de Guinée, à la côte d'Or, à celle d'Ivoire. Il y a trente ans qu'on avait un beau nègre pour cinquante livres; c'est à peu près cinq fois moins qu'un boeuf gras [...]. Nous leurs disons qu'ils sont hommes comme nous, qu'ils sont rachetés du sang d'un Dieu mort pour eux, et ensuite on les fait travailler comme des bêtes de somme: on les nourrit plus mal; s'ils veulent s'enfuir, on leur coupe une jambe, et on leur fait tourner à bras l'arbre des moulins à sucre, lorsqu'on leur a donné une jambe de bois. Après cela nous osons parler du droit des gens! [...] Ce commerce n'enrichit point un pays; bien au contraire, il fait périr les hommes, il cause des naufrages; il n'est pas sans doute un vrai bien; mais les hommes s'étant fait des nécessités nouvelles, il empêche que la France n'achète chèrement de

En las últimas palabras resonaba un verso de "Le mondain", escrito casi cuarenta años antes: "Lo superfluo, cosa muy necesaria". La autocita se realizaba a conciencia, y acaso no estuviera desprovista de autoironía. En su juventud, Voltaire había abrazado eufóricamente el mundo tal como era; al envejecer, había terminado por aceptar el dolor y el sufrimiento como parte de la condición humana. Sin embargo, como escribió La Rochefoucauld, "tenemos todos suficiente fuerza como para soportar los males ajenos".[58] La esclavitud respondía a nuevos deseos, a nuevas necesidades, nuevos apetitos: en definitiva, era –según daba a entender Voltaire– un resultado cruel pero inevitable del progreso.

9. Sin embargo, el terremoto de Lisboa de 1755 influyó en el pensamiento de Voltaire también en un sentido más general. El rechazo de la necesidad (incluida la necesidad del mal) lo llevó, en forma no del todo coherente, a rechazar la idea de la gran cadena del ser enunciada con elocuencia por Pope en su *Essay on Man* [*Ensayo sobre el hombre*].[59] "Probablemente haya una inmensa distancia entre el hombre y el animal, entre el hombre y las sustancias superiores", escribió Voltaire en una nota al *Poème sur le désastre de Lisbonne*.[60] Pero también este frágil antropocentrismo terminaría por resquebrajarse.

---

l'étranger un superflu devenu nécessaire" (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, *op. cit.*, pp. 379 y 380).

[58] La Rochefoucauld, *Maximes*, ed. al cuidado de J. Truchet, París, 1967, p. 11 [trad. esp.: *Máximas*, Barcelona, Edhasa, 1999].

[59] Cfr. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1961, pp. 252, 253 y 365, n. 15 [trad. esp.: *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983]. Y véase también *Dictionnaire philosophique* [1764], vol. I, ed. al cuidado de C. Mervaud, Oxford, 1994, pp. 513-521, artículo "Chaine des êtres créés".

[60] "Il y a probablement une distance immense entre l'homme et la brute, entre l'homme et les substances supérieures" (ed. Moland, vol. IX, p. 47).

"Daría los cuarenta y nueve invitados que tuve a cenar con tal de teneros a vos", escribió Voltaire a D'Alembert el 8 de octubre de 1760. D'Alembert respondió comparando en broma las cenas de Ferney con la Bolsa de Londres descrita por Voltaire: el jesuita y el jansenista, el católico y el sociniano, el agitador y el enciclopedista se encontraban para abrazarse y reír juntos.[61] Pero había quienes participaban en esos agasajos no para comer sino para ser comidos. Pocos años después (1763), Voltaire quiso darles voz en el "Diálogo del capón y la pularda" ["Dialogue du chapon et de la poularde"].[62] A lo largo de unas pocas páginas, escritas en tono aparentemente ligero, una pularda y un capón se confiesan: fueron castrados. El capón, con mayor experiencia del mundo, le revela a la ingenua pularda el destino que les espera: los matarán, cocerán y comerán. Llega el ayudante del cocinero; la pularda y el capón se despiden.

El diálogo de animales es un género que se remonta a la Antigüedad griega y romana. Por lo general, consiste en escritos con una finalidad didáctica: las voces humanizadas de los animales imparten una lección moral a los seres humanos. Voltaire tomó como punto de partida esa tradición, pero la retocó, recurriendo una vez más al extrañamiento. La forma dialógica le permitió prescindir del observador externo. No se trataba de una elección obligada. En el *Galimatias dramatique*, escrito en 1757 y publicado en 1765, un

[61] D 9289, D 9329 (en Voltaire, *Correspondance*, vol. XXII, ed. al cuidado de T. Besterman). La respuesta de D'Alembert incluye una alusión sarcástica a Rousseau, sugerida por una estampa titulada *Repas de nos philosophes*, y por la comedia *Les Philosophes* de Charles Palissot, ambas de ese mismo año 1760.

[62] El diálogo figura, de todos modos, en el volumen antológico de la Pléiade, ya citado varias veces (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*). Cf. también C. Mervaud, *Voltaire à table. Plaisir du corps, plaisir de l'esprit*, Paris, 1998, pp. 154-156. H. Hastings, *Man and Beast in the French Thought of the Eighteenth Century*, Baltimore, 1936, pp. 257 y 258, lo define, con cierto apresuramiento, "*humorous*".

jesuita, un jansenista, un cuáquero, un anglicano, un luterano, un puritano y un musulmán entablan una discusión teológica que recuerda nuevamente la descripción de la Bolsa de Londres. El papel del observador distante y razonable se confía no al narrador sino a un chino, que tiene la última palabra: estos europeos están todos locos, hay que encerrarlos en un manicomio.[63] En el "Diálogo del capón y la pularda", en cambio, el extrañamiento es confiado a la voz de los dos actores.

Sin embargo, actores no es el término correcto. Los dos animales son víctimas: no actúan, sino que padecen.[64] Al capón que le pregunta por qué está tan triste, la pularda le contesta describiendo minuciosamente la feroz operación a la cual fue sometida: "Una maldita sirvienta me tomó sobre su falda, me metió una aguja larga en el culo, sostuvo mi matriz, la enrolló alrededor de la aguja, la arrancó y se la dio de comer a su gato".[65]

¿El deseo de alimentarse con platos exquisitos puede justificar tan feroz mutilación? Voltaire obliga a que quien lee se plantee esa pregunta. Un hábito (alimentarse de pollos y gallinas) que la mayoría de nosotros da por descontado es repentinamente desfamiliarizado; el distanciamiento intelec-

[63] Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 323-335.

[64] E. Auerbach, "Remarques sur le mot 'passion'", en *Neuphilologische Mitteilungen*, 38, 1937, pp. 218-224; y "Passio als Leidenschaft", en *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Berna, 1967, pp. 161-175.

[Hay versión francesa de este último estudio, "De la *Passio* aux passions", en la antología *Le culte des passions. Essais sur le XVIIe siècle français*, París, Macula, 1998. Se dispone en español del "Apéndice. Gloria passionis" al capítulo I, "Sermo humilis", de *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, trad. del vol. *Literatursprache...* (1958) ya mencionado, Barcelona, Seix Barral, col. "Biblioteca Breve", 1969, pp. 70-81. N. del T.]

[65] "Une maudite servante m'a prise sur ses genoux, m'a plongé une longue aiguille dans le cul, a saisi ma matrice, l'a roulée autour de l'aiguille, l'a arrachée et l'a donnée à manger à son chat" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 679).

tual crea las premisas de una repentina identificación emotiva. El capón acusa a los seres humanos observando que algunos espíritus iluminados vedaron el consumo de carnes animales: los brahmanes indios, Pitágoras y el filósofo neoplatónico Porfirio. El escrito de Porfirio titulado *De abstinentia* [Acerca de la abstinencia] fue traducido al francés con el título *Traité... touchant l'abstinence de la chair des animaux* (1747) [Tratado... que versa sobre la abstinencia respecto de la carne de los animales]. Voltaire poseía un ejemplar de esta obra, algunas de cuyas páginas subrayó.[66] Pero más importante, y más cercana al espíritu del "Diálogo del capón y la pularda", es una fuente hasta ahora no detectada: *La fábula de las abejas* de Mandeville. Una de las notas, señalada con la letra "P", incluye una fábula que inspiró el poema de Voltaire "Le marseillois et le lion" (1768) [El marsellés y el león].[67] Al comentar la fábula, Mandeville aludió al hábito de castrar a los animales para suavizar su carne, y describió en tono apasionado cómo se daba muerte a un buey: "Cuando se le abre una gran herida, y se le corta la vena yugular, ¿qué mortal puede oír sin sentir compasión los dolientes mugidos que se mezclan con el manar de la sangre?".

En su juventud, Mandeville se había graduado en medicina y la había practicado durante algunos años. En ese entonces había escrito un opúsculo (*De brutorum operationibus*, 1690 [Acerca del comportamiento de los animales]) que seguía a Descartes cuando sostenía que, como carecen de alma, los animales son máquinas. La conclusión de la nota "P" de *La fábula de las abejas* suena como una palinodia:

> Cuando una criatura ha dado pruebas tan convincentes, tan claras de los terrores de que es presa, de los dolores y padece-

[66] R. Galliani, "Voltaire, Porphyre et les animaux", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 199, 1981, pp. 125-138.

[67] Ed. Moland, vol. x, pp. 140-148.

> res que experimenta, ¿hay acaso algún discípulo de Descartes que esté tan habituado a la sangre que no refute, con su propia compasión, la filosofía de ese vano razonador?[68]

El capón presentado por Voltaire se hacía eco de Mandeville:

> En efecto, mi querida pularda, ¿no sería un ultraje a la divinidad afirmar que tenemos sentidos para no sentir, y un cerebro para no pensar? Esta fantasía –digna, según se dice, de un desquiciado de nombre Descartes–, ¿no sería acaso el colmo del ridículo y una inútil justificación de la barbarie?[69]

"Diálogo del capón y la pularda" parece, más que una exaltación del vegetarianismo, una reflexión acerca de la posibilidad de ampliar los límites de la tolerancia, hasta incluir a los animales, o por lo menos a algunos de ellos.[70] Tanto más chocante resulta el ataque que Voltaire lanza, por boca de la pularda, contra los judíos. Retomando uno de sus temas preferidos, aunque sin recurrir, como otras veces, a retorcidos testimonios bíblicos, Voltaire acusa a los judíos de canibalismo al exclamar: "Es justo que una especie tan perversa se devore a sí misma, y que la tierra sea purgada de esa raza".[71] Palabras como "especie" o "raza" sugieren cierta distancia entre la pularda y Voltaire, quien en general se

[68] Mandeville, *Fable of the Bees*, vol. I, ed. al cuidado de F. B. Kaye, Oxford, 1924, pp. 169-181. Ese fragmento debe agregarse al análisis detallado de los ecos de Mandeville en la obra de Voltaire preparado por Wade, *Studies on Voltaire*, *op. cit.*, pp. 12-56. Acerca de Descartes y los animales: cf. H. Hastings, *Man and Beast...*, *op. cit.*; L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, Nueva York, 1941. Hago la advertencia de que mi conocimiento del *De brutorum operationibus* de Mandeville es sólo indirecto.

[69] Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 682.

[70] C. Mervaud, *Voltaire à table...*, *op. cit.*, pp. 153-168.

[71] Il est juste qu'une espèce si perverse se dévore elle-même, et que la terre soit purgée de cette race" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 681).

refiere a los judíos como "pueblo".[72] Ni aun las víctimas inocentes –parece sugerir irónicamente Voltaire– son inmunes a los prejuicios. El capón hace esta definición de los hombres: "Aquellos animales que son bípedos como nosotros y son muy inferiores a nosotros porque no tienen plumas". El capón y la pularda comparten los prejuicios de sus perseguidores, lo cual simultáneamente los vuelve ridículos y familiares. Al final del diálogo el capón, que ha hablado con desprecio de los cristianos por sus crueles hábitos alimentarios, muere pronunciando las palabras de Jesús: "¡Ay! Me toman por el cuello. Perdonemos a nuestros enemigos".[73]

Es por cierto una alusión desprovista de intenciones blasfemas. Se compara al sufriente siervo de Isaías –tomado como modelo por Jesús, por su imagen retocada durante la redacción, o por ambos– con un cordero inocente llevado al matadero (Is. 53, 7).[74] Para la mayoría de los seres humanos, los sufrimientos de los animales parecen insignificantes si se los compara con sus propios sufrimientos. Sin embargo, muchas culturas recurren a los animales para expresar, condenándola, la muerte que se da a seres humanos inocentes.

10. En 1772, Voltaire escribió una "diatriba" titulada *Il faut prendre un parti ou le principe d'action* [Hay que tomar partido; o bien, el principio de acción]. Tenía 78 años. Una vez

[72] Cf. N. Hudson, "From Nation to Race: The Origin of Racial Classification in Eighteenth Century Thought", en *Eighteenth Century Studies*, 29, 1996, pp. 247-264 (que me fue señalado por Daniel Stolzenberg). Acerca del supuesto canibalismo de los judíos, cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. I, "Anthropophages", pp. 347-349; vol. II, "Jephté", pp. 240-242, y asimismo B. E. Schwarzbach, "Voltaire et les Juifs: bilan et plaidoyer", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 358, 1998, pp. 27-91, en especial, pp. 82 y 83.

[73] "Aie! On me prend par le cou. Pardonnons à nos ennemis" (Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 684).

[74] Cf. C. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, pp. 100-117.

más, retomaba temas a cuyo respecto había reflexionado obsesivamente durante el transcurso de su larga vida: Dios, el mal, la tolerancia. Voltaire se ocupó del Ser Eterno, de las leyes eternas de la naturaleza, a las cuales todo ser vivo está sujeto. Describió el mundo como una escena de exterminio recíproco:

> Todos los animales se masacran recíprocamente, llevados por un impulso irrefrenable [...] no hay animal que no tenga su presa y que, para apoderarse de ella, no recurra al equivalente de la astucia y a la furia con que la reprobable araña atrae y devora la mosca inocente. Al pacer en la hierba, un rebaño de ovejas devora en el lapso de una hora una cantidad de insectos que supera la de hombres en el planeta.

Esa masacre –observó Voltaire– forma parte del proyecto de la naturaleza: "Estas víctimas mueren sólo después de que la naturaleza haya provisto otras nuevas. Todo renace merced al asesinato".[75]

Dicha página causó una impresión imborrable en un lector contemporáneo a ella: el marqués de Sade. En su célebre panfleto *¡Franceses, haced un esfuerzo más si queréis ser republicanos!*, Sade sostuvo que el asesinato es un comportamiento por completo normal, dado que en el mundo natural está en todas partes.[76] Voltaire había llegado a una

[75] "Tous les animaux s'égorgent les uns les autres; ils y sont portés par un attrait invincible [...] il n'est point d'animal qui n'ait sa proie, et qui, pour la saisir, n'emploie l'équivalent de la ruse et de la rage avec laquelle l'exécrable araignée attire et dévore la mouche innocente. Un troupeau de moutons dévore en une heure plus d'insectes, en broutant l'herbe, qu'il n'y a d'hommes sur la terre [...] Ces victimes n'expirent qu'après que la nature a soigneusement pourvu à en fournir de nouvelles. Tout renaît pour le meurtre" (ed. Moland, vol. XXVIII, París, 1880, p. 534).

[76] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, en *Œuvres*, vol. III, ed. al cuidado de M. Delon, París, 1998, pp. 143-153 [trad. esp.: *La filosofía en el tocador*, Barcelona, Tusquets, 1989]. Volveré en otra oportunidad a este tema.

conclusión distinta. Él usó palabras dictadas por la compasión, como "víctimas" y "asesinato", y las reforzó con una condena de los hábitos carnívoros de los seres humanos: "¿Qué hay más abominable que alimentarse constantemente de cadáveres?".[77]

De los sufrimientos de los animales Voltaire pasó a los sufrimientos de los seres humanos. El mal existe: guerras, enfermedades, terremotos lo demuestran. El principio "Todo lo que es está bien" es absurdo. ¿El Ser Supremo es, por tanto, responsable del mal? En *Il faut prendre un parti* discuten un ateo, un maniqueo, un pagano, un judío, un turco, un teísta y un ciudadano. La autorrepresentación de los diversos interlocutores hace que se trasluzca la posición de Voltaire respecto de ellos. Por las argumentaciones del ateo siente respeto, pero su portavoz es el teísta, quien explica que el mal es resultado de la distancia entre el creador y las criaturas: una argumentación insatisfactoria, como el propio Voltaire admite. El teísta toma en solfa todas las religiones, y critica, por sobre todo, a los judíos:

> Los cafres, los hotentotes, los negros de Guinea son seres mucho más razonables y honestos que los judíos [...] Vosotros [judíos] habéis prevalecido por sobre todos los pueblos en cuanto a habladurías impertinentes, mala conducta y barbarie; de todo eso lleváis con vosotros la pena: ése es vuestro destino.

El turco, en cambio, es alabado por su tolerancia: "En especial, seguid siendo tolerantes: ése es el verdadero modo de complacer al Ser de los Seres, que es el padre de turcos y rusos, de chinos y japoneses, de negros, rojos y amarillos, de la naturaleza toda".[78]

[77] Ed. Moland, vol. XXVIII, p. 549.

[78] "**Les Cafres, les Hottentots, les nègres de Guinée, sont des êtres beaucoup** plus raisonnables et plus honnêtes que les Juifs [...] Vous [Juifs] l'avez

El brusco paso de la intolerancia (hacia los judíos) a la tolerancia (hacia todos los demás, al menos en teoría) revela una profunda incoherencia en el pensamiento de Voltaire. Su Dios habrá sido indiferente al color de la piel; Voltaire no solía serlo. Por lo general, no era un pensador riguroso. Sin embargo, la incapacidad de vivir a la altura de los principios universales del iluminismo no atañe sólo a Voltaire. El iluminismo, como se ha dicho a menudo, es un proyecto incompleto. Al final de *Il faut prendre un parti*, el ciudadano auspicia la tolerancia, ampliando sus límites hasta incluir (siquiera en forma risueña) también a los animales: "En todas las discusiones que se produzcan, está explícitamente prohibido tratarse de perro, aun en la cima de la ira, a menos que se trate a los perros como si fueran hombres, en caso de que nos roben la cena o nos muerdan, etc., etc., etcétera".[79]

En la sociedad tolerante bosquejada al final de *Il faut prendre un parti*, las mujeres no son siquiera mencionadas. Quizás este comportamiento, así como el que se adopta con los esclavos, haya de atribuirse a los límites históricos del iluminismo, y en cuanto tal deba ser diferenciado de su legado ideal. Alguien puede preguntarnos si este legado es realizable. Puede preguntarnos si realizarlo es auspiciable. Como se ha visto, Auerbach respondió afirmativamente a la penúltima pregunta, y negativamente a la última.

11. La reapertura de la Bolsa de Nueva York pocos días después de los atentados contra las torres del World Trade Center dejó en evidencia (como me hizo notar Adriano Sofri) la

---

emporté sur toutes les nations en fables impertinentes, en mauvaise conduite, et en barbarie; vous en portez la peine, tel est votre destin". "Continuez surtout à être tolérants; c'est le vrai moyen de plaire à l'Être des êtres, qui est également le père des Turcs et des Russes, des Chinois et des Japonais, des nègres, des tannés et des jaunes, et de la nature entière" (*ibid.*, p. 551).

[79] *Ibid.*

extraordinaria actualidad de la página de Voltaire acerca de la Bolsa de Londres. La racionalidad y globalidad del mercado financiero fueron contrapuestas al fanatismo sectario de los fundamentalismos religiosos: gesto en el que Voltaire se habría reconocido con entusiasmo.

La reacción de Auerbach habría sido obviamente distinta. Él estaba habituado a mirar lejos y desde lejos. En las sangrientas alternativas que se suceden ante nuestra mirada habría visto una etapa del tortuoso itinerario destinado a imponer en el mundo entero, entre convulsiones de todo tipo, una sociedad homogénea en términos culturales. Desde su perspectiva, la intolerancia (como aquella de la que personalmente era víctima) y la tolerancia contribuían por vías contrarias a un mismo resultado. Auerbach tal vez habría compartido también las preocupaciones de quien, según una perspectiva cósmica, considera que la disminución de la diversidad tanto biológica como cultural puede ser a muy largo plazo un riesgo para las capacidades de adaptación de la especie humana. El físico Freeman Dyson formuló esta preocupación en uno de los capítulos más intensos de su autobiografía, titulado "Clades and clones".[80] Ya pasaron veinte años, y entre tanto, nació Dolly.

[80] F. Dyson, *Disturbing the Universe*, Nueva York, 1979, p. 223 [trad. esp.: *Trastornando el universo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982]. Pero véanse también las observaciones acerca de las relaciones entre las culturas formuladas por C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, París, 1983, pp. 11-17, 21-48 [trad. esp.: *La mirada distante*, Barcelona, Argos Vergara, 1984].

VII. ANACHARSIS INTERROGA A LOS INDÍGENAS

UNA NUEVA LECTURA DE UN VIEJO *BEST SELLER**

1. "TODOS LOS JUEVES POR LA TARDE, él escribía una extensa carta a su madre, con tinta roja y tres sellos de lacre para cerrarla; luego repasaba sus cuadernos de historia o leía un viejo volumen de *Anacharsis* que languidecía en el recinto de estudio."[1]

Ya desde la primera página de *Madame Bovary,* Charles, futuro marido de la protagonista, es presentado como un individuo mediocre y ridículo. (La dimensión heroica del personaje emergerá únicamente al final de la novela.) Cada detalle que le atañe, incluida la alusión al "viejo volumen de *Anacharsis*" leído en el colegio de Rouen, tiene algo de torpe, de rancio y caduco. Flaubert imagina que la trama de *Madame Bovary* comienza en torno a 1835. En esa fecha, el *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* [*Viaje del joven Anacharsis a Grecia*], de Jean-Jacques Barthélemy, publicado en 1788, todavía era un gran *best seller*. En el lapso de un siglo tuvo cerca de ochenta ediciones, si se cuentan también las antologías y las adaptaciones para adolescen-

* Agradezco a François Hartog, a quien debo mi primer encuentro con el *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*; y a Cheryl Goldstein, quien me llamó la atención acerca del pasaje de Flaubert citado al comienzo.

[1] G. Flaubert, *La signora Bovary*, trad. de N. Ginzburg, Turín, 1983, p. 10 (*Madame Bovary. Mœurs de province*, París, 1947, p. 9: "Le soir de chaque jeudi, il écrivait une longue lettre à sa mère, avec de l'encre rouge et trois pains à cacheter; puis il repassait ses cahiers d'histoire ou bien lisait un vieux volume d'*Anacharsis* qui traînait dans l'étude") [trad. esp.: *Madame Bovary. Costumbres de provincia*, Madrid, Akal, 2004].

tes. Fue traducido a los idiomas inglés, español, alemán, italiano, danés, holandés, griego moderno, y hasta al armenio. Por intermedio de este larguísimo libro, generaciones de lectores jóvenes –y no tan jóvenes– adquirieron familiaridad con la historia y las antigüedades de Grecia. El "viejo volumen de *Anacharsis*", que Charles Bovary leía en las largas noches del colegio, estaba ajado por el uso. Pero para Flaubert era también un objeto del pasado: el testimonio de un gusto y de un mundo cuyo colapso era definitivo.[2]

A la enorme fortuna le siguió el olvido. Actualmente podemos permitirnos mirar el *Voyage* con ojos ecuánimes. "Es un libro que puede ser liberado del polvo que lo cubre", escribió V.-L. Saulnier.[3] Acaso sea cierto lo contrario. Lo que en nuestros días interesa del *Voyage du jeune Anacharsis* es su inactualidad.

2. Jean-Jacques Barthélemy había nacido en 1716 en Aubagne, Provenza, en una familia de comerciantes de buen pasar.[4] Estudió en un seminario, pero probablemente nunca tomó en seria consideración la idea de proseguir su carrera eclesiástica; quedó para siempre como el *abbé*. Una serie de aportes eruditos lo hicieron conocido en el ámbito de los anticuarios. En 1753 llegó a ser secretario del Cabinet des Médailles. Al año, dejó el cargo y partió hacia Roma, siguiendo a Étienne-François de Stainville, luego duque de Choiseul, quien había sido nombrado embajador de Francia.

[2] Acerca de la relación entre esos elementos, véase F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Turín, 1993.

[3] Así termina la entrada "J.-J. Barthélemy", en *Dictionnaire de la biographie française*.

[4] Véase el retrato trazado por C. A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, vol. VII, 3ª ed., París, s. d., pp. 186-223. Otros datos biográficos en M. Badolle, *L'abbé Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795) et l'hellénisme en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, París, 1927.

En Roma, donde permaneció tres años, Barthélemy encontró un ambiente intelectual muy vivaz. Conoció a Winckelmann, con quien trabó vínculo epistolar; estuvo involucrado en las discusiones generadas por los descubrimientos arqueológicos realizados en Herculano; comenzó una investigación, que publicó algunos años después, acerca del mosaico nilótico de Palestrina.[5] En ese período empezó a reflexionar acerca de un nuevo proyecto, muy alejado de sus investigaciones eruditas habituales.[6] En sus memorias, publicadas cincuenta años más tarde, lo describió así:

> Me encontraba en Italia y, más que en la condición presente de las ciudades que recorría, sentía interés por su antiguo esplendor. Me remontaba espontáneamente al siglo en que ellas se habían disputado la gloria de dar vida a las ciencias y las artes, y pensaba que la relación de un viaje prolongado, efectuado a ese país en tiempos de León X, habría podido situarnos frente a uno de los espectáculos más provechosos e intere-

[5] J.-J. Barthélemy, "Explication de la mosaïque de Palestrine", en *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XXX, París, 1764, pp. 503-538.

[6] Una lista sin pretensión alguna de exhaustividad da una idea de la variedad de temas encarados por Barthélemy en ese período: "Remarques sur une inscription grecque, trouvée par M. l'Abbé Fourmont dans le temple d'Apollon Amycléen, et contenant une liste des prêtresses de ce Dieu", en *Histoire de l'Académie des Inscriptions avec les Mémoires de Littérature*, vol. XXIII, París, 1756, pp. 394-421; "Essai d'une paléographie numismatique", en *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XXIV, París, 1756, pp. 30-48; "Dissertation sur deux médailles samaritaines d'Antigonus roi de Judée", *ibid.*, pp. 49-66; "Mémoires sur les anciens monumens de Rome", *ibid.*, vol. XXVI, París, 1759, pp. 532-556; "Dissertations sur les médailles arabes", *ibid.*, pp. 557-576; "Réflexions sur l'alphabet et sur la langue dont on se servoit autrefois à Palmyre", *ibid.*, pp. 577-597; "Réflexions sur quelques monumens phéniciens et sur les alphabets que en résultent", *ibid.*, vol. XXX, París, 1764, pp. 405-427; "Remarques sur quelques médailles publiées par differens autheurs", *ibid.*, vol. XXII, París, 1768, pp. 671-684; "Explication d'un bas-relief égyptien et de l'inscription phénicienne qui l'accompagne", *ibid.*, pp. 725-738.

> santes para la historia del espíritu humano. Una descripción sumaria bastará para dar una idea de ello. Un francés cruza los Alpes: en Pavía encuentra a Gerolamo Cardano [...]. En Parma ve a Correggio que está pintando frescos en la cúpula de la catedral; en Mantua, al conde Baldassar Castiglione [...]. En Ferrara ve a Ariosto [...]. En Florencia, a Maquiavelo y los historiadores Guicciardini y Paolo Giovio [...] en Roma, a Miguel Ángel, que está construyendo la cúpula de San Pedro, y a Rafael, que pinta las galerías del Vaticano [...]. En Nápoles encuentra a Talesio [¡!] –a quien Bacon define como primer restaurador de la filosofía–, ocupado en rehacer el sistema de Parménides; encuentra a Giordano Bruno, a quien la naturaleza parece haber elegido como intérprete.[7]

Barthélemy se refirió a lo largo de páginas y páginas a este proyecto que quedó trunco. El tema derivaba con seguridad del *Essai sur les mœurs* (1760) [*Ensayo sobre las costumbres*]: más precisamente, del capítulo en que Voltaire contrapone las efímeras luchas entre las ciudades italianas al progreso intelectual alcanzado en el siglo XVI.[8] Barthélemy dio otro paso más, y planteó la hipótesis de que el progreso artístico e intelectual había sido producido por la "tendencia a la emulación por parte de los diversos gobiernos" en que estaba dividida Italia: tesis luego retomada por Sismondi y Burckhardt.[9] A la par de Michelet y de Burckhardt, Barthélemy veía en "esta sorprendente revolución [cette étonante revolution]" un primer y decisivo paso hacia el mundo moderno: "Porque, después de todo, el siglo de León X fue

[7] J.-J. Barthélemy, *Voyage en Italie*, "à Paris l'an x", 1802; reed. Ginebra, 1972, pp. 397 y ss.

[8] Voltaire, *Essai sur les mœurs*, vol. II, ed. al cuidado de R. Pomeau, París, 1963, cap. XXI, p. 168.

[9] J.-J. Barthélemy, *Voyage en Italie*, *op. cit.*, p. 402. Cf. también W. Kaegi, *Jacob Burckhardt, Eine Biographie*, vol. III, Basilea y Stuttgart, 1956, pp. 678 y 679.

la aurora de los que siguieron; y muchos de los genios que brillaron en varias naciones durante los siglos XVII y XVIII deben gran parte de su gloria a aquello que Italia había producido en los siglos previos".[10]

El proyecto cobraría la forma de una relación de viaje redactada por un francés: transparente *alter ego* del autor. Esa invención narrativa, vagamente inspirada en las *Aventures de Télémaque* [*Aventuras de Telémaco*] de Fénelon, vinculaba la presentación a un período de tiempo bastante acotado.[11] El imaginario viajero francés asistía, tal como parece comprenderse a partir del esbozo bastante confuso de Barthélemy, a la decoración de las *Stanze*, realizada por Rafael entre 1511 y 1514, y a la construcción de la cúpula de San Pedro, que Miguel Ángel comenzó en 1550; veía a Correggio mientras realizaba sus frescos en la cúpula de la catedral de Parma el año 1526, y encontraba a Giordano Bruno en Nápoles cerca de medio siglo después. Todos esos acontecimientos eran compatibles con la vida de un individuo bastante longevo. Sin embargo, Barthélemy no dudaba en forzar las constricciones narrativas que se había autoimpuesto. Entre los contemporáneos de Ariosto incluía a Petrarca, quien había vivido un siglo antes que aquél, y a Tasso, nacido 11 años después. Al primero, porque sus obras

[10] J.-J. Barthélemy, *Voyage en Italie*, *op. cit.*, p. 408. En cuanto a un uso análogo del término "revolución" referido al período 1453-1648, véase J. Koch, *Tableau des revolutions de l'Europe*, Lausana y Estrasburgo, 1771, citado por D. Cantimori, *Studi di storia*, Turín, 1958, pp. 355 y 356.

[11] El 23 de octubre de 1771, madame Du Deffand, amiga de Barthélemy, le escribió a la duquesa de Choiseul que había leído el *Télémaque* y lo había encontrado "mortalmente aburrido [...] El estilo es tedioso, sin vigor; intenta conseguir cierta unción, carente de calor". Contestando en nombre de la duquesa, Barthélemy admitió: "Es cierto: es disperso, un poco monótono, demasiado lleno de descripciones, pero lleno de una moral elevada" (*Correspondance complète de Mme du Deffand avec la duchesse de Choiseul, l'abbé Barthélemy et M. Craufurt*, con una introducción de M. le M[arqu]is de Sainte-Aulaire, vol. II, París, 1877, pp. 75 y 77).

eran leídas y comentadas en el siglo XVI; y al segundo, porque se había inspirado en Ariosto: "De igual modo –comentó Barthélemy– llamamos Nilo tanto a su nacimiento como a su desembocadura".[12] El panorama de la vida artística e intelectual de la Italia del *Cinquecento* evocaría, en forma condensada, un proceso histórico tanto más prolongado. Mediante la descripción de su proyecto malogrado, Barthélemy podría haber influido en la presentación sincrónica del Renacimiento italiano propuesta por Burckhardt en su famoso libro.

Barthélemy abandonó el proyecto porque se dio cuenta de que su preparación acerca del siglo XVI era inadecuada. Sin embargo, trasladó ese mismo artificio a un período histórico que sus investigaciones eruditas habían vuelto familiar para él: la Grecia del siglo IV a. C. Imaginé –se lee en la advertencia preliminar a la primera edición del *Voyage*– que un escita de nombre Anacharsis efectúa un viaje a Grecia observando los usos y costumbres de los pueblos, asistiendo a las fiestas, encontrándose con una serie de personajes famosos: "Con ello se compuso un viaje, antes que una historia, porque en un viaje todo se pone en uso, aun las mínimas circunstancias, que no es lícito a un historiador referir [qu'on y permet des détails interdits à l'historien]".[13]

3. Una novela histórica atiborrada de erudición, una mezcolanza indigesta inspirada en las *Aventures de Télémaque* de Fénelon: ésas son en nuestros días las imágenes asociadas al *Voyage du jeune Anacharsis*. Sin embargo, el tramo recién citado deja vislumbrar un experimento más complejo. El te-

[12] J.-J. Barthélemy, *Voyage en Italie*, *op. cit.*, pp. 403 y 404.

[13] J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce...*, vol. I, Paris, 1791[1], pp. I-III (para la traducción seguí *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia verso la metà del quarto secolo avanti l'era volgare*, vol. I, Venecia, 1791, p. VII).

nue mecanismo novelesco puesto en movimiento por el imaginario viajero escita era para Barthélemy un instrumento, no un fin.[14] ¿Pero cuáles eran las "mínimas circunstancias, que no es lícito a un historiador referir", recuperadas gracias al artificio narrativo? Una mirada al *Voyage* aporta una primera respuesta. En la tercera edición (1791), el primer volumen se ocupa de recapitular la historia política y militar de Grecia. Los seis volúmenes siguientes tienen una fisonomía por completo distinta. Pululan en la exposición las notas a pie de página (20 mil, proclamó con orgullo Barthélemy).[15] Tomemos un capítulo al azar, el XXV: "De las casas y de las comidas de los Atenienses" ("Des maisons et des repas des Atheniens"). El lector se encuentra frente a la minuciosa descripción de un simposio, que en notas remite a pasajes de autores griegos y, menos a menudo, latinos; excepcionalmente se cita también a algún autor moderno, como Isaac Casaubon (por su comentario a Ateneo) y Jacob Spon.[16] Los capítulos del *Voyage* acerca de las ceremonias religiosas, las fiestas, las distintas localidades visitadas por Anacharsis están construidos del mismo modo.[17]

Eran éstos los temas tradicionalmente tratados por los anticuarios.[18] En sus memorias, Barthélemy declaró haberse valido, por sobre todo, de la gran colección de antigüedades griegas al cuidado de Gronovius: 12 volúmenes infolio, que incluyen, entre otros, los tratados de Emmius, de

[14] Cf. K. Stewart, "History, Poetry and the Terms of Fiction in the Eighteenth Century", en *Modern Philology*, 66, 1968, pp. 110-120.

[15] J.-J. Barthélemy, *Œuvres diverses*, 2 vols., vol. I, "à Paris l'an VI", p. LXXII.

[16] J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, fait és années 1675 et 1676*, Lyon, 1678-1680.

[17] C. A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, *op. cit.*, vol. VII, p. 208: "Il est le Tillemont de la Grèce".

[18] A. Momigliano, "Storia antiqua e antiquaria" [1950], en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984, pp. 3-45.

Cragius, de Meursius.[19] Barthélemy se inspiró en especial en la obra de este último, organizada por temas. Para colmar las lagunas dejadas por sus predecesores, Barthélemy controló meticulosamente todo tipo de textos, sin pasar por alto algunas inscripciones recientemente publicadas. Una miríada de diminutas teselas, basadas sobre otras tantas citas, se vieron yuxtapuestas para componer un mosaico gigantesco: el *Voyage du jeune Anacharsis*.

4. Para que el proyecto llegase a término debieron pasar treinta años. En una carta a su amiga madame Du Deffand, el 18 de febrero de 1771, Barthélemy aludió con amargura a la decisión que había tomado mucho tiempo antes, en 1755: seguir a Roma al duque de Choiseul, dejando su propio empleo en el Cabinet des Médailles. Desde entonces, afirmaba, las obligaciones contraídas con relación al duque y la duquesa de Choiseul (de quienes era, respectivamente, el protegido y el *chevalier servant*, acaso el amante) le habían impedido seguir su verdadera vocación, la del erudito.[20] Pasados algunos meses, en diciembre de 1771, Luis XV cedió ante la insistencia de madame Du Barry y exilió al poderosísimo duque de Choiseul a su residencia de campo en Chanteloup, cerca de Amboise. Poco después, también Barthélemy perdió su posición (y gran parte de la prebenda correspondiente) de secretario general de las Guardias Suizas.[21] Tras algunas vacilaciones decidió se-

[19] J. Gronovius, *Thesaurus Graecarum Antiquitatum*, 13 vols., Lugduni Batavorum (Leiden), 1697-1702.

[20] Barthélemy a madame Du Deffand, Chanteloup, 18 de febrero de 1771 (*Correspondance complète de Mme du Deffand...*, *op. cit.*, vol. I, carta CCX, pp. 345-347). Acerca de la *liaison* entre Barthélemy y la duquesa de Choiseul, véase la introducción, p. XLVII. En el momento en que Barthélemy fue arrestado durante el Terror, la duquesa logró arrancarlo de la cárcel (p. CXXIX).

[21] *Correspondance complète de Mme du Deffand...*, *op. cit.*, vol. I, pp. CXV y CXVI. *Horace Walpole's Correspondence*, ed. al cuidado de W. S. Lewis,

guir al duque y a la duquesa a su exilio agreste: durante cuatro años vivió con ellos en la atmósfera apartada y tranquila de Chanteloup.

Para los duques de Choiseul y su pequeña corte, Barthélemy había escrito algún tiempo antes un poemita heroicómico titulado "La Chanteloupée, ou la guerre des puces contre Mme L.(ouise) D.(uchesse) d.(e) Ch.(oiseul)" [La Chanteloupée, o la guerra de las pulgas contra Mme. Louise, duquesa de Choiseul].[22] Éste fue publicado, con cierta incomodidad, recién después de su muerte. En el año VI de la República, un escrito como ése, testimonio del más frívolo *Ancien Régime*, parecía indigno de figurar entre las obras de Barthélemy. Pero la descripción de la casa de Dinias, rico habitante de Atenas, incluida en el ya citado capítulo XXV del *Voyage*, evoca un clima muy distinto. Anacharsis le pide a la mujer de Dinias, Lysistrata, permiso para visitar su morada:

> La tablilla para peinarse acaparó antes que nada mi atención. Observé jofainas y aguamaniles de plata, espejos de distintos materiales, fíbulas para arreglar el cabello, piezas de hierro para rizarlos (a), cintas más o menos largas para mantenerlo unido, redecillas para recogerlo (b), polvo cerúleo para volverlo rubio (c), varias suertes de brazaletes y zarcillos, estuches de carmín y albayalde, y de pasta negra para teñir las pestañas; y todo cuanto puede ser menester para mantener aseados los dientes (d).
>
> Estaba yo examinando esos implementos con atención; y Dinias no comprendía cómo podían ser novedosos para un escita.[23]

---

vol. V: *Madame du Deffand and Mlle Sanadon*, t. III, New Haven (IL), 1939, p. 155 (12 de diciembre de 1771).

[22] J.-J. Barthélemy, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, vol. I, pp. 163-195.

[23] J.-J. Barthélemy, *Voyage...*, *op. cit.*, vol. II, p. 368 (trad. it.: *Viaggio d'Anacarsi*, *op. cit.*, vol. IV, p. 90).

Las notas a pie de página, cuyas llamadas son letras entre paréntesis, remiten a Luciano, Homero, Esiquio, e incluso a un escolio a Teócrito: pasajes utilizados para componer la descripción de un *boudoir* ateniense del siglo IV a. C., que es un fragmento de anticuaria rococó. Ni un historiador antiguo ni uno dieciochesco habrían admitido la posibilidad de detenerse en detalles de esa índole: frívolos, irrelevantes y por ello prohibidos (*interdits*). Para un anticuario como Barthélemy, en cambio, era obvio detenerse en los aspectos de lo que hoy llamamos vida material, con tan amplia presencia en el *Voyage du jeune Anacharsis*. La requisitora mirada del viajero bisoño, el bárbaro Anacharsis, reenvía a la mirada juiciosa del anticuario Barthélemy. La distancia ingenua en torno a la cual gira la ficción abre camino a la distancia crítica.

5. El *Voyage* no es un tratado sistemático de anticuaria ni un relato histórico. Barthélemy siguió una tercera vía, en la intersección entre novela y erudición. A esa opción no debió ser ajeno el entorno en que transcurrió gran parte de su propia vida: un ámbito aristocrático abierto a curiosidades intelectuales de todo tipo, dominado por la imponente figura de madame Du Deffand, de quien la duquesa de Choiseul y el *abbé* Barthélemy eran íntimos amigos y con quien intercambiaban cartas casi a diario.[24] En 1771, cuando recibió el inesperado desahogo epistolar de Barthélemy acerca de sus relaciones con los duques de Choiseul (junto con el ruego, desoído, de destruirlo), madame Du Deffand tenía 74 años. Estaba ciega desde más de dos décadas atrás, sumamente vital e inteligente. Juzgaba a personas y libros con absoluta independencia. Le resultaba "detestable" el drama *Les Scythes* [*Los escitas*], de Voltaire, con quien probablemente había tenido una relación

[24] Una refinada biografía basada sobre una amplia selección de las cartas puede verse en B. Craveri, *Madame du Deffand e il suo mondo*, Milán, 1982 [trad. esp.: *Madame du Deffand y su mundo*, Madrid, Siruela, 2005].

en su juventud, y con quien mantenía lazos epistolares.[25] A sus 78 años leía *Sur la législation et le commerce des grains* [*Acerca de la legislación y el comercio de granos*], de Necker.[26] Con 81 años, le escribió a Barthélemy, que le había aconsejado leer la *History of America* [Historia de los Estados Unidos] de Robertson: "Recito una palinodia sobre la *America* de Robertson. De entre todas las cosas que no me importan en absoluto es la más agradable, la mejor escrita, casi interesante".[27]

En las cartas de madame Du Deffand suelen salir al paso frases de ese tipo. A la duquesa de Choiseul le escribió:

> Ya no sé qué leer, los libros de filosofía y de moral no los soporto, los libros de historia me parecen novelas sumamente largas y tediosas acerca de acontecimientos que no siempre son verdaderos y, aunque lo fueran, a menudo ya no resultarían interesantes: por tanto, no resta más que la conversación, y me contento con ello porque no tengo alternativas; ciertas veces es de buena calidad, pero raramente sucede.[28]

Madame Du Deffand acababa de leer –o, mejor formulado, de ojear– los 12 volúmenes de *Cléopatre*, publicados a mediados del siglo XVII por La Calprenède. Pero aun en esa novela interminable y (como la propia Deffand reconocía) aburrida, había encontrado tramos "absolutamente hermosos": la conversación entre Agripa y Artaman, con "conmovedora" descripción de una batalla de gladiadores.[29] La duquesa de

[25] Madame Du Deffand a Walpole, 4 de abril de 1767 (*Correspondance complète de Mme du Deffand...*, *op. cit.*, vol. I, p. 95).

[26] Madame Du Deffand a la duquesa de Choiseul, 20 de abril de 1775 (*ibid.*, vol. III, p. 167).

[27] Madame Du Deffand a la duquesa de Choiseul, 2 de septiembre de 1778 (*ibid.*, vol. III, p. 338).

[28] Madame Du Deffand a la duquesa de Choiseul, 9 de diciembre de 1773 (*ibid.*, vol. III, pp. 48 y 49).

[29] *Ibid.*

Choiseul y el *abbé* Barthélemy, más jóvenes que madame Du Deffand (la diferencia era de 40 y 19 años, respectivamente), en materia de novelas y libros de historia tenían gustos completamente distintos a los de ella. La duquesa de Choiseul, para quien La Calprenède era insoportable, escribió a madame Du Deffand contraponiendo al poder despótico de Catalina de Rusia, tan exaltado por Voltaire, la gloria humilde pero genuina ("aquella que inflama el corazón y la imaginación") del marqués Ginori, el hombre que había sentado las bases de la prosperidad de Livorno: "¡Nos hablan de Catalina, y no conocemos al marqués Ginori!".[30] Madame Du Deffand, que no sentía interés por la navegación de los romanos y de los cartagineses y se aburría cuando leía a Robertson, recibió el reproche de Barthélemy: lo que le faltaba –observó– era ese sólido conocimiento de la Antigüedad que se adquiere mediante la lectura de los autores griegos y romanos.

> Las empresas de esos pueblos [romanos y cartaginenses] son pacíficas –escribió Barthélemy–, pero presentan gran agitación; y el movimiento llama la atención e interesa. Es cierto que ese interés es tranquilo: tanto mejor, porque M. de Bucq pretende que la dicha no es otra cosa que un interés calmo. Prefiero ver a los romanos y a los cartagineses cruzar los mares para descubrir nuevos países antes que ver a las facciones de güelfos y gibelinos y las facciones de las Rosas roja y blanca arremeter a hierro y fuego con todo para gobernar a pueblos que tranquilamente prescindirían de ellas.[31]

[30] "On nous parle de Catherine, et le marquis Ginori nous est inconnu!" (*Correspondance complète de Mme du Deffand...*, *op. cit.*, vol. I, p. 119).

[31] "Les entreprises de ces peuples sont paisibles, mais présentent de grands mouvements, et c'est le mouvement qui fixe l'attention et qui intéresse. Il est vrai que cet intérêt est tranquille, et tant mieux, car M. de Bucq prétend que le bonheur n'est autre chose que l'intérêt dans la calme. J'aime mieux voir les romains et les carthaginois, les espagnols et les portugais traverser les mers pour découvrir de nouveaux pays, que de voir les fac-

La contraposición entre las pasiones y los intereses, en sentido tanto psicológico como económico, había surgido a finales del siglo XVII, y a lo largo del XVIII se había vuelto un tema fundamental de la filosofía política.[32] Las palabras de Barthélemy muestran que esa misma contraposición había surgido, si bien de modo más soterrado, en el ámbito historiográfico. La alusión polémica a la Guerra de las Dos Rosas se refería probablemente a la *Histoire de la rivalité de la France et de l'Angleterre* (1771) [Historia de la rivalidad entre Francia e Inglaterra] de Gaillard, un libro que madame Du Deffand había apreciado muchísimo.[33] Gaillard se ocupaba de guerras y luchas internas para sostener que los Estados europeos tenían necesidad de paz: "Europa es civilizada, Europa se cree ilustrada, ¡y sin embargo hace la guerra! Nos hemos apresurado demasiado a aplaudir nuestras Luces. ¡Europa todavía está en la barbarie!".[34] Barthélemy daba la razón a Gaillard; pero su *Histoire* lo dejaba impasible. Los historiadores estaban aprendiendo a hablar de las actividades de la paz, de las actividades comerciales que habían posibilitado la supremacía de Europa por sobre el resto del mundo: pero era un género que se abría camino lentamente.[35] Para describir las apacibles ocupaciones de los hombres y las mujeres que vivían en

---

tions des Guelfes et des Gibelins et celles des Roses rouge et blanche mettre tout à feu et à sang pour gouverner des peuples qui se seraient bien passés d'elles" (*ibid.*, vol. III, p. 336).

[32] Es la tesis del bellísimo libro de A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977 (trad. it.: *Le passioni e gli interessi*, Milán, 1979) [trad. esp.: *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999].

[33] Madame Du Deffand a la duquesa de Choiseul (*Correspondance complète de Mme du Deffand...*, *op. cit.*, vol. I, p. 442).

[34] G. H. Gaillard, *Histoire de la rivalité de la France et de l'Angleterre*, vol. I, París, 1771, prefacio, p. 2: "L'Europe est polie, l'Europe se croit éclairée, et l'Europe fait la guerre! Nous nous sommes trop pressés d'applaudir à nos lumières, l'Europe est encore barbare!"

[35] Entre las excepciones, P.-D. Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, "à Lyon, 1763" (reimpresión de la ed. de 1715; el libro había sido escrito a instancias de Colbert).

la Grecia del siglo IV a. C., Barthélemy no se inspiró en los historiadores sino en los anticuarios, veraces y falaces.

6. En 1789 *The Monthly Review* reseñó el *Voyage du jeune Anacharsis*. El juicio, sustancialmente favorable, terminaba lanzando un dardo envenenado: ¿era posible que Barthélemy se hubiese inspirado en las *Athenian Letters* [Cartas atenienses]?[36] Esa alusión resultaba más que críptica. Con ese título había aparecido en Cambridge en 1741, en forma casi privada (se imprimieron sólo 12 copias), un epistolario apócrifo, sin mención de autor.[37] En ese texto, un espía persa de nombre Cleander y sus corresponsales intercambian informaciones detalladas respecto de la Grecia de la era de Pericles, Egipto, Persia. Cleander describía sus encuentros con Heródoto, Sócrates, Aspasia; hablaba de teatro, filosofía, religión; contraponía la libertad política y la vitalidad comercial ateniense al despotismo persa: transparente alegoría del conflicto entre Inglaterra y Francia.[38]

[36] *The Monthly Review*, vol. LXXXI, 1789, apéndice, pp. 577-593 (citado también en J.-J. Barthélemy, *Travels of Anacharsis the Younger in Greece, during the Middle of the Fourth Century before the Christian Aera*, vol. I, trad. al inglés, Londres, 1806[4], p. III, "Translator's Preface").

[37] Cf. la entrada "Yorke, Philip" del *Dictionary of National Biography*; y véase *The Monthly Review*, vol. LXXXI, 1789, apéndice, p. 592.

[38] Consulté uno de los 12 ejemplares de la primera edición, conservado en las Special Collections de la Young Research Library, UCLA: *Athenian Letters, or the Epistolary Correspondence of an Agent of the King of Persia, residing at Athens during the Peloponnesian War, Containing the History of the Times, in Dispatches to the Ministers of State at the Persian Court. Besides Letters on Various Subjects between Him and His Friends*, 4 vols., Londres, 1741-1743. Una nota manuscrita en el frontispicio de los volúmenes tercero y cuarto advierte: "Supposed to be wrote [¡!] by Ld Ch[arles] N [Yorke] 12 copies printed not more [Escrito, al parecer, por lord Charles N. Yorke; sólo se han impreso 12 copias]". El ejemplar incluye notas y agregados manuscritos, redactados posiblemente por uno de los autores, luego añadidos de forma parcial a las ediciones sucesivas. Ello surge de un cotejo entre la primera edición y la tercera, en dos volúmenes, aparecida en Dublín durante 1792 (pero no pude ver la 2ª ed., de 1781, que según parece es idéntica a la

Las *Athenian Letters* eran presentadas como la traducción al inglés, que había hecho realizar el cónsul inglés en Túnez, de una traducción española, preparada por un "docto judío" a partir de un original escrito en "antigua lengua persa" descubierto en la biblioteca de Fez. La autenticidad de las cartas era acentuada por notas a pie de página: en una de ellas, la veracidad de una inscripción griega recientemente publicada (el *Marmor Sandvicense*) era comprobada de manera paradójica por las afirmaciones ficticias de Cleander, el espía persa.[39] Una carta que describía, en forma de visión profética, los avances científicos futuros, hasta Newton y Boyle, era denunciada como superchería y por ello relegada al apéndice: arabesco final que irónicamente recalcaba la autenticidad de las *Athenian Letters* en conjunto.[40] Cada carta iba acompañada por una inicial mayúscula: la única marca dejada deliberadamente por los autores de este juego erudito. La identidad de ellos se develó sólo en ocasión de la reedición (un centenar de copias, aproximadamente) de las *Athenian Letters*, que tuvo lugar en 1781.[41] El nuevo prefacio estaba impregnado de melancolía: entre tanto, casi todos los autores habían muerto. Uno de los sobrevivientes escribió: "Cuando ha transcurrido cierto período de tiempo la verdad puede ser revelada; la ilusión se desvanece, la mascarada ha terminado".[42] Algu-

---

tercera): véanse, por ejemplo, ed. 1741, vol. I, p. 148, y ed. 1792, vol. I, p. 133; ed. 1741, vol. I, p. 166, y ed. 1792, vol. I, p. 149.

[39] *Athenian Letters, op. cit.*, vol. III, pp. 91 y 92, donde se remite a una disertación acerca del *Marmor Sandvicense*, poco antes publicada por John Taylor, Cantabrigiae (Cambridge), 1743.

[40] *Athenian Letters, op. cit.*, vol. IV, pp. 227 y ss.

[41] No vi las ediciones posteriores (1800, 1810), tampoco la traducción al francés (*Lettres Athèniennes*, 1803).

[42] *Athenian Letters*, vol. I, Dublín, 1792, Introducción. En ella se alude también a una obra de Crébillon hijo (*Lettres Athèniennes, extraites du portefeuille d'Alcybiade*: cf. *Collection complète des œuvres*, vols. XII-XIV, Londres –es decir, París–, 1777) que es obra de imaginación. Análogo carácter pa-

nos de los participantes habían cumplido funciones públicas: Charles Yorke –autor, junto con su hermano Philip, de la mayor parte de la recopilación– había ocupado el cargo de lord chancellor; William Heberden, quien en una carta había descrito un encuentro con Hipócrates, se había vuelto un médico famoso.[43] Todos habían sido estudiantes de Cambridge; casi todos habían estado ligados al Corpus Christi College. En el grupo –una docena de personas en total– había anticuarios como Daniel Wray y Thomas Birch, quien había proyectado la iniciativa; un filólogo como Samuel Salter; un escritor de asuntos religiosos como Henry Coventry. Resulta notable la presencia de Catherine Talbot, luego autora de ensayos reeditados numerosas veces: acaso la primera mujer de Europa en escribir de historia, aunque en este caso se trataba de historia ficticia.[44]

En una carta a la *Monthly Review*, Barthélemy, aun reconociendo la semejanza entre la estructura de las *Athenian Letters* y la del *Voyage*, rechazó enérgicamente la acusación de plagio.[45] Para demostrar su originalidad, declaró que en un primer momento, durante su estadía en Roma, había

---

rece tener un libro que no he visto (cuyo título tiene ecos del de Marana mencionado más adelante): *The Athenian Spy, Discovering the Secret Letters which were sent to the Athenian Society by the Most Ingenious Ladies of the Three Kingdoms, relating to Management of their Affections. Being a Curious System of Love Cases, Platonic and Natural*, Londres, 1704 (reeditado en forma ampliada en 1709).

[43] Cf. *Dictionary of National Biography*, en las entradas correspondientes a estos nombres: Birch, Thomas; Coventry, Henry; Green, John; Heberden, William; Salter, Samuel; Talbot, Catherine; Wray, Daniel; Yorke, Charles; Yorke, Philip. El artículo acerca de Philip Yorke incluye en la lista de quienes participaron en la iniciativa al doctor Rooke (luego *Master* de Christ's College); John Heaton (*recte* Eaton) de Christ's College; John Lawry. Véase además E. Heberden, *William Heberden Physician of the Age of Reason*, Londres, 1989.

[44] Véase, al respecto, N. Z. Davis, "History's Two Bodies", en *The American Historical Review*, 93, 1988, pp. 1-30.

[45] *The Monthly Review*, nueva época, vol. I, 1790, apéndice, pp. 477 y 478.

pensado en escribir un libro basado en las experiencias de un viajero francés a la Italia de León X; en un segundo momento había decidido, en cambio, hacer fructificar sus conocimientos anticuarios, transformando al viajero francés en el escita Anacharsis. Estas afirmaciones –luego retomadas en las memorias autobiográficas– acaso fueran veraces; poco creíble resulta la otra, haber sabido de la existencia de la recopilación inglesa sólo después de haber publicado el *Voyage*. Horace Walpole, quien había frecuentado largo tiempo a Barthélemy, conocía muy bien a muchos de los autores de las *Athenian Letters*.[46] Y uno de los personajes imaginarios del *Voyage* –ese Arsame ministro del rey de Persia en el que los lectores contemporáneos, a partir de Walpole, reconocieron un transparente homenaje al duque de Choiseul– hacía recordar, más bien demasiado, aun en el nombre, al sátrapa Orsames, uno de los interlocutores de las *Athenian Letters*.[47]

7. En el *Voyage du jeune Anacharsis*, todos los detalles están escrupulosa y puntillosamente documentados; en las *Athenian Letters*, los documentos inventados sirven para apuntalar los genuinos. En ambos casos, la híbrida mezcolanza de autenticidad y ficción intenta sustituir los límites de la historiografía existente. ¿Pero cómo contar la vida cotidiana, "las mínimas circunstancias, que no es lícito a un historiador referir"? Aquí la dependencia del *Voyage* de Barthélemy con relación a las *Athenian Letters* resulta evidente: Cleander, el espía persa, es el obvio progenitor del escita Anacharsis. Veinticinco años antes del *Essai sur les mœurs* de Voltaire,

[46] En lo atinente a uno de ellos, Thomas Birch, Walpole expresó un juicio despreciativo. Cf. la entrada correspondiente del *Dictionary of National Biography*.

[47] J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, vol. IV, París, 1824, pp. 117 y ss.

esos textos expresaban la necesidad de un tipo de historiografía que todavía no existía: "Estas cartas de nuestros agentes, que figuran de primera mano los comportamientos de los griegos y los persas, nos dan de sus costumbres una idea más adecuada de cuanto pueden hacer los severos anticuarios, con sus tratados elaborados y formales".[48]

Pero ni siquiera Cleander era una invención original. Hoy en día, las *Athenian Letters* invitan de inmediato a pensar en las *Lettres Persanes* [*Cartas persas*]. Sin embargo, el modelo de las *Athenian Letters*, mencionado explícitamente en la introducción a la reedición de 1781, no era el libro de Montesquieu, sino aquel en que Montesquieu se había inspirado: *L'esploratore turco* (1681) [El explorador turco], de Gian Paolo Marana, que traducciones y reelaboraciones en francés e inglés habían difundido por toda Europa (*L'espion turc* [El espía turco], *L'espion du grand seigneur dans les cours des princes chrétiens* [El espía del Gran Señor en las cortes de los príncipes cristianos], *The Turkish Spy*).[49]

El artificio narrativo es similar; completamente distintos son los resultados. La mirada corrosiva de Montesquieu, anticipada en ciertos puntos por el libertino Marana (por ejemplo, en la descripción de la eucaristía), observa sin comprender las costumbres sociales que nos rodean, develando con ello su carácter absurdo y arbitrario.[50] En las *Athenian*

[48] *Athenian Letters*, *op. cit.*, vol. I, p. VIII.

[49] *Athenian Letters*, ed. de 1792, *op. cit.*, p. XVIII: "The general character of Cleander is taken from Mahmut, the Turkish Spy". Cf. G. C. Roscioni, *Sulle tracce dell'"Esploratore turco"*, Milán, 1992. De la primera edición italiana se conoce un solo ejemplar.

[50] [G. P. Marana], *L'espion dans les cours des princes chrétiens, ou lettres et mémoires d'un envoyé secret de la Porte dans les Cours d'Europe; où l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les Cours où il s'est trouvé, avec une dissertation curieuse de leurs Forces, Politique, et Religion*, "à Cologne, 1739", vol. I, p. 41: "C'est alors [durante la Cuaresma] qu'ils s'appliquent davantage aux exercices de piétié; et qu'après avoir purgé leur conscience par des pénitences, et par des confessions secrettes qu'ils se font les uns

Letters y en el *Voyage du jeune Anacharsis*, el extranjero (el espía, el viajero) pide sin intención polémica alguna datos respecto de las usanzas más simples. En un caso, la finalidad es desfamiliarizar un presente que tendemos a dar por descontado.[51] En el otro, familiarizarnos con un pasado cuya fisonomía cotidiana nos es huidiza: operación aparentemente banal, que en realidad presuponía un profundo quiebre dentro de la tradición historiográfica nacida en Grecia.

8. Heródoto (VIII, 26) relata que Jerjes, rey de Persia, después de la batalla de las Termópilas le preguntó a un grupo de desertores de la Arcadia qué estaban haciendo los griegos. Tras saber que estaban celebrando los juegos olímpicos, les preguntó cuál era el premio. Una corona de olivo, le contestaron.

La pregunta de Jerjes, que ningún griego habría soñado hacer, remarcaba irremediablemente su barbarie, y su ajenidad a un mundo en que el valor, no el dinero, constituía el premio más ambicionado. La corona reservada al vencedor de los juegos terminó por simbolizar la relación de recíproca ajenidad entre griegos y bárbaros. En un diálogo de

---

aux autres, ils mangent d'un certain pain qu'ils appellent le Sacrement de l'Eucharistie, où ils imaginent que leur Messie est réellement present, aussitôt que leur Prêtres ont prononcé certaines paroles. As-tu jamais vu de si fou? [En ese momento <durante la Cuaresma> se aplican ante todo a los ejercicios de piedad; y después de purgar su conciencia mediante penitencias, y mediante confesiones secretas que se hacen unos a otros, comen cierto pan que llaman el Sacramento de la Eucaristía, donde imaginan que su Mesías está en verdad presente, tan pronto como sus sacerdotes hayan pronunciado ciertas palabras. ¿Has visto vez alguna algo tan alocado?]". La versión originaria italiana de este fragmento era mucho más cauta, como releva G. Almansi, "L'Esploratore Turco' e la genesi del romanzo epistolare pseudo-orientale", en *Studi Secenteschi*, VII, 1966, pp. 35-65, en especial, p. 60, n. 104; cf. también G. C. Roscioni, *Sulle tracce...*, *op. cit.*, p. 171.

[51] Carlo Ginzburg, "Straniamento", en *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998, pp. 15-39 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

Luciano de Samosata, una vez que un escita llegado a Grecia supo que los jóvenes disputaban por una corona de olivo salvaje o de pino, estalló en carcajadas. El nombre del escita es Anacharsis.[52]

Su homónimo, el héroe del *Voyage* de Barthélemy, era igualmente desconocedor de las reglas de juego vigentes en la sociedad griega. Las preguntas de este bárbaro sacaban a la luz todo aquello que los historiadores, tanto antiguos como modernos, habían dado por sentado y por ello no se habían molestado en mencionar.

9. Durante la tan prolongada gestación del *Voyage du jeune Anacharsis* apareció una obra de género completamente distinto, destinada a una fama en verdad más perdurable: *The History of Decline and Fall of the Roman Empire* [*Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*]. Su autor, Edward Gibbon, se había nutrido en la cultura anticuaria de la cual provenía Barthélemy: la cultura de la Académie des Inscriptions.[53] Pero en la formación de Gibbon habían confluido además otros elementos: en primer término, las ideas de los *philosophes*, a quienes de hecho el *abbé* Barthélemy había permanecido ajeno.[54] Gibbon fue definido como

[52] Cf. Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, 2000, pp. 55 y 56. Y véase G. C. Roscioni, *Sulle tracce...*, *op. cit.*, p. 164.

[53] Cf. A. Momigliano, "Il contributo di Gibbon al metodo storico", en *Sui fondamenti della storia antica*, *op. cit.*, pp. 294-311.

[54] Madame du Deffard, que había quedado extasiada por el espíritu de Gibbon, reaccionó tibiamente a su libro: "Je souscris à vous éloges sur la *Décadence de l'Empire* –escribió a Horace Walpole– je n'en ai lu que la moitié, il ne m'amuse ni m'intéresse; toutes les histoires universelles et les recherches des causes m'ennuient; j'ai épuisé tous les romans, les contes, les théâtres; il n'y a plus que les lettres, les vies particulières et les mémoires écrits par ceux qui font leur propre histoire qui m'amusent et m'inspirent quelque curiosité. La morale, la métaphysique me causent un ennui mortel. Que vous dirai-je? J'ai trop vécu [Suscribo vuestros elogios acerca de la *Decadencia del Imperio*: no leí más que la mitad, no me entretiene ni me interesa; todas las historias universales y los sondeos de las causas me

el fundador de la historiografía moderna por haber sabido fusionar anticuaria e *histoire philosophique*.[55] La senda transitada, en una escala infinitamente más modesta, por el *abbé* Barthélemy presuponía la fusión entre anticuaria y novela: una estrategia, a la larga, perdedora.

El siglo XIX miró hacia la Grecia de Barthélemy como hacia un gigantesco panorama.[56] La fortuna del *Voyage du jeune Anacharsis* fue una llamarada pasajera que duró cien años, actualmente apagada para siempre. Y sin embargo acaso sea justo reconocer en ese libro, que ya resulta ilegible, un incunable de la etnografía histórica; y en el escita Anacharsis, además de un descendiente del espía anglopersa Cleander, un antepasado involuntario de antropólogos, o inquisidores, más cercanos a nosotros.[57]

---

aburren; agoté todas las novelas, los cuentos, los teatros; para divertirme e inspirarme alguna curiosidad ya no quedan más que las cartas, las vidas peculiares y las memorias escritas por aquellos que hacen su propia historia. La moral, la metafísica me causan un aburrimiento mortal. ¿Pero qué he de deciros? He vivido demasiado]". *Horace Walpole's Correpondence*, vol. VI, *Madame du Deffand and Wiart*, ed. al cuidado de W. S. Lewis, New Haven (IL), 1939, t. IV, pp. 469 y 470 (madame Du Deffand a Walpole, 23 de agosto de 1777).

[55] Cf. A. Momigliano, "Il contributo di Gibbon...", *op. cit.*

[56] S. Bordini, *Storia del panorama. La visione totale nella pittura del XIX secolo*, Roma, 1984. Y véase la sección "panorama" en W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, ed. al cuidado de R. Tiedemann, Turín, 1986, pp. 679-689 [trad. esp.: "París, capital del siglo XIX", en *Baudelaire. Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1993].

[57] Véase, más adelante, el capítulo XIV: "El inquisidor como antropólogo".

VIII. TRAS LAS HUELLAS DE ISRAËL BERTUCCIO*

1. EL CAPÍTULO DE LA AUTOBIOGRAFÍA de Eric Hobsbawm titulado "Entre los historiadores" comienza con esta pregunta: "¿Cómo cambió la historiografía a lo largo de mi vida?". La respuesta traza un cuadro lleno de luces y sombras. Se empieza con una larga batalla entre innovadores (o "modernizadores", como los llama Hobsbawm) y tradicionalistas, que se inauguró hacia 1890 y culminó a mediados del siglo XX. Durante algún tiempo, los innovadores se definieron a sí mismos como "historiadores sociales": expresión vaga, en la que Hobsbawm no se reconoce del todo. Su blanco era la "tendenciosidad tradicional de los historiadores convencionales a favor de los reyes, los ministros, las batallas y los tratados, esto es, a favor de todos aquellos que tomaban las decisiones de alto nivel en las esferas militar y política".[1] Hobsbawm explica cómo los innovadores ganaron una estima cada vez mayor en la escena internacional: "Hacia 1970 parecía razo-

* Distintas versiones de estas páginas fueron presentadas en el Archivo Estatal de Venecia durante enero de 2005 (por los 150 años de la Escuela de Archivística, Paleografía y Diplomática); en el Departamento de Historia de la Universidad de Siena en abril de 2005; en el Departamento de Historia de la Universidad de Pisa en noviembre de 2005.

[1] E. Hobsbawm, *Anni interessanti: autobiografía di uno storico*, trad. it. de D. Didero y S. Mancini, Milán, 2002, pp. 312 y 318 (E. Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, Londres, 2002, p. 288 [trad. esp.: *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 260 y 266]; en adelante, los números de página correspondientes a la edición inglesa citada por el autor aparecerán entre paréntesis y los de la edición en español entre corchetes). Como es evidente, en la traducción italiana el subtítulo fue modificado.

nable suponer que se había ganado la guerra por la modernización de la historiografía, iniciada en la década de 1890".[2] Sin embargo, durante los años setenta, el panorama cambia de improviso; y está claro que para Hobsbawn no consistió en un progreso. Para ejemplificar esta modificación se cita, por un lado, *El Mediterráneo* (1949) de Braudel; por el otro, el "brillante *tour de force* de 'descripción densa'" de Clifford Geertz dedicado a la riña de gallos en Bali (1973):* un voluminoso libro y un breve ensayo que simbolizan, respectivamente, el estudio de la "estructura" y de la "cultura".

> Se produjo un cambio –continúa Hobsbawm– de los modelos históricos o de los "grandes porqués", se abandonó el "modo analítico por el descriptivo", la estructura económica y social por la cultura, la recuperación del hecho por la recuperación de la sensación, el telescopio por el microscopio, como puede apreciarse en la monografía, no por breve menos influyente, del joven historiador italiano Carlo Ginzburg acerca de la cosmovisión de un excéntrico molinero friulano del siglo XVI.[3]

Hobsbawm observa en una nota que *I benandanti* [*Los benandanti*], el primer (y, desde su perspectiva, "más intere-

[2] E. Hobsbawm, *Anni interessanti*, *op. cit.*, p. 324 (p. 293) [pp. 270 y 271].

* Se refiere a F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditérranéen à l'époque de Philippe II*, París, 1960 [trad. esp.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976)], y C. Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese cock-fight", incluido en su *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988]. Hobsbawm expone de modo más o menos explícito esta contraposición en varios de los escritos reunidos en *On History*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1997 [trad. esp.: *Sobre la Historia*, Barcelona, Crítica, 1998; cf., en especial, "Sobre el renacer de la narrativa", pp. 190-195]. [N. del T.]

[3] E. Hobsbawm, *Anni interessanti*, *op. cit.*, p. 325 (p. 294) [p. 271]. La oposición entre estilo analítico y estilo descriptivo está tomada de L. Stone, "The Revival of Narrative Reflections on a New Old History", en *Past & Present*, 85, 1979, pp. 3-24.

sante") libro de quien esto escribe, que por su parte él mismo reseñó de inmediato en el *Times Literary Supplement*, "curiosamente no atrajo entonces ninguna atención".[4]

Ya han pasado casi cuarenta años. El ya no tan joven historiador recuerda con gratitud esa generosa reseña y aun antes la fuerte impresión causada por la lectura de algunos escritos de Hobsbawm.[5] Actualmente, Hobsbawm ve en mis trabajos una expresión del repudiable cambio de rumbo que puso en riesgo los efectos positivos del movimiento innovador. No me reconozco por completo en su caracterización –por ejemplo, creo haberme mantenido en todo momento alejado de la descripción lisa y llana–, pero eso no importa. Lo que me interesa son las observaciones de Hobsbawm acerca del estado de la historiografía hoy en día y sus implicaciones. Según Hobsbawm, las ambiciones de conocimiento propias de la historiografía fueron debilitadas por los nuevos movimientos sociales surgidos en los años sesenta: "La historia está siendo revisada o inventada hoy más que nunca por personas que no desean conocer el verdadero pasado, sino sólo aquel que se acomoda a sus objetivos. La actual es la gran era de la mitología histórica". La demanda de reconocimiento proveniente de las mujeres, de las minorías étnicas o sexuales, y así sucesivamente, ha chocado contra la pretensión de la historiografía de formular un discurso potencialmente universal. Lo que se ha minado es "la creencia en que las investigaciones de los historiadores, realizadas siguiendo las normas aceptadas por todos de la lógica y la prueba, distinguen entre el hecho y la ficción,

[4] E. Hobsbawm, *Anni interessanti*, *op. cit.*, p. 473, n. 14 (p. 428, n. 12) [p. 389, n. 12]. La reseña, no firmada –como en ese entonces era norma del *Times Literary Supplement*– fue reproducida como prefacio a la traducción inglesa de *I benandanti* (*The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, 1983).

[5] Véase, más adelante, el capítulo XV: "Brujas y chamanes".

entre lo que puede ser determinado como hecho y lo que no, entre lo que es y lo que nos gustaría que fuese".[6]

En este último punto comparto plenamente las preocupaciones de Hobsbawm: gran parte de lo que escribí en los últimos veinte años versa precisamente sobre ese tema.[7] Mucho habría para decir acerca de lo anterior. También la liquidación del posmodernismo, tratado como una moda que sólo rozó marginalmente la historiografía me parece demasiado apresurada.[8] En términos generales, me resulta indispensable diferenciar entre preguntas y respuestas: lección que aprendí de alguien que también fue muy importante para Hobsbawm. Las reflexiones de Gramsci que figuran en sus cuadernos de la cárcel nacen de la conciencia de que el fascismo había ganado porque supo dar una respuesta (reaccionaria) a preguntas que reaccionarias no eran.[9] Esta observación tiene implicaciones profundas, que también inciden en el trabajo del historiador. Un asunto es rechazar respuestas caducas o irrelevantes en el ámbito intelectual; y otro distinto es rechazar las preguntas que las generaron.

En diciembre de 2004, *Le Monde diplomatique* publicó, con el título "Manifeste pour l'histoire", un texto que Eric

[6] E. Hobsbawm, *Anni interessanti*, *op. cit.*, p. 327 (p. 296) [p. 273].

[7] Cf., por ejemplo, *"Unus testis*. El exterminio de los judíos y el principio de realidad" (en este volumen, capítulo XI); *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000]; *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, 2000.

[8] E. Hobsbawm, *Anni interessanti*, *op. cit.*, p. 325 (p. 294) [p. 271].

[9] Cf. C. Ginzburg, "L'historien et l'avocat du diable", segunda entrega de una conversación con L. Vidal y C. Illouz, en *Genèses*, 54, marzo de 2004, en especial, pp. 117-121; y véase del mismo autor "Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil", en *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Turín, 1986, p. 210 [trad. esp.: "Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de Georges Dumézil", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 176-197].

Hobsbawm había leído el mes anterior en un simposio acerca de la historiografía marxista organizado por la British Academy. La versión francesa incluía un tramo (que no figura en el texto original) en que una vez más Hobsbawm observaba que la historiografía de los últimos tiempos pasó "de una perspectiva cuantitativa a una perspectiva cualitativa, de la macrohistoria a la microhistoria, del análisis estructural a las narraciones, de la historia de la sociedad a la historia de la cultura".[10] En esta serie de contraposiciones me encuentro constantemente en la parte equivocada. Pero cuando Hobsbawm escribe que "el mayor riesgo político inmediato para la historiografía hoy es el 'antiuniversalismo', vale decir, la convicción de que 'mi verdad vale tanto como la tuya, independientemente de las pruebas aducidas'" estoy completamente de acuerdo con él.

Puede librarse la misma batalla usando tácticas diferentes. En el caso aquí analizado intenté combatir, adoptando una escala microscópica, la tendencia posmoderna a abolir la distinción entre historia y ficción. En otras palabras, entré al campo del adversario y tomé como punto inicial sus preguntas: pero llegué a respuestas completamente distintas.

2. "¿Acaso Israël Bertuccio no tiene más carácter que todos esos nobles venecianos?, se decía nuestro plebeyo rebelde [notre plébéien révolté]..."

Quien habla es Julien Sorel, el protagonista de *Rojo y negro*. Stendhal escribió su novela en un rapto endemoniado entre 1828 y 1830, y sus galeradas se terminaron de corregir inmediatamente después de la revolución de julio. La frase que acabo de leer está tomada de uno de los capítu-

[10] E. Hobsbawm, "Manifeste pour l'histoire", en *Le Monde diplomatique*, diciembre de 2004, p. 20. Agradezco a Eric Hobsbawm por darme a leer el texto expuesto en el simposio de la British Academy y por contestar a mis preguntas acerca de las discrepancias entre ambos escritos.

los más extraordinarios de esa novela. Julien Sorel acompaña a Matilde de la Môle a un baile de la alta sociedad parisina. La narración, en tercera persona, constantemente es interrumpida por las reflexiones de los personajes.[11] El lector ve el baile, sobre todo, a través de los ojos de Julien, un hijo de campesinos que mira con odio y desprecio a la alta sociedad, de la cual no forma parte y a la que sueña con destruir. Julien compara mentalmente a la nobleza veneciana, que se remonta al año 700, con la aristocracia parisina, tanto más reciente, y concluye para sí: "¡Y bien! En medio de esos nobles de Venecia, tan ilustres por nacimiento, de quien uno se acuerda es de Israël Bertuccio".

¿Quién es ese Israël Bertuccio con quien Julien Sorel, "plebeyo rebelde", se identifica? El propio Stendhal esclarece la alusión: "Resultaba que, justamente, Julien había visto *Marino Faliero*, la tragedia de Casimir Delavigne".[12] Se trata de una referencia específica pero que, como se verá, despista.

La primera función del *Marino Faliero* de Delavigne se había dado el 30 de mayo de 1829 en París, en el teatro de la Porte Saint-Martin.[13] El 7 de mayo ya había precedido a la tragedia una parodia: un *vaudeville* de Varner y Bayard, titulado *Marino Faliero à Paris*, en el que se entremezclaban to-

[11] Analicé esa técnica en "La áspera verdad. Un desafío de Stendhal a los historiadores" (en este volumen, capítulo IX). Véase también S. Crippa, "Au bal avec Stendhal", en *L'Année Stendhalienne*, 1, 2002, pp. 190-206.

[12] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, en *Œuvres romanesques complètes*, I, ed. al cuidado de Y. Ansel y P. Berthier, París, 2005, p. 616: "Il se trouvait que, justement l'avant-veille, Julien avait vu *Marino Faliero*, tragédie de M. Casimir Delavigne.

Israël Bertuccio n'a-t-il pas plus de caractère que tous ces nobles vénitiens? Se disait notre plébéien révolté" (trad. it. de D. Valeri, *Il rosso e il nero*, Turín, 1976, pp. 302 y 303, con ligeras modificaciones [para la versión en español se tomó en cuenta además la ed. Gallimard, 1972]). Véase, más adelante, p. 623: "Son triste rôle de plébéien révolté [su triste papel de plebeyo rebelde]".

[13] C. Delavigne, *Marino Faliero*, en *Œuvres*, 4 vols., vol. III, Bruselas, 1832.

nadillas de este tipo: "Machine! / Ce qui domine / C'est cela; / Machine / Le siècle est là [¡Máquina! / Es lo que impera; / Máquina / En eso consiste / El siglo]".[14] Pero tampoco en la tragedia de Delavigne faltaban referencias al presente, y en particular a un futuro que el público parisino de 1829 habrá sentido como inminente. El discurso del anciano *doge* Marin Falier a los conjurados prefigura una sociedad en la que "sólo el trabajo dará riqueza, el talento dará poder, y las virtudes darán nobleza": la sociedad burguesa.[15] La masa que impulsa la conjura está integrada por pescadores, artesanos, gondoleros comandados por Israël Bertuccio, a quien se describe como "un homme du peuple [...] un patron de galère [un hombre de pueblo (...) patrón de galera]".[16] La escena en que el gondolero Pietro palmea con familiaridad el hombro del *doge*, y frente al desprecio de aquel exclama asombrado "¡Entre iguales!", puede haber inspirado la reflexión de Julien Sorel: "Una conspiración anula todos los títulos otorgados por caprichos sociales".[17] Sin embargo, el Bertuccio de Delavigne, que reprocha al gondolero Pietro y reafirma la autoridad del *doge*, es una figura descolorida, así como el *Marino Faliero* de Delavigne es descolorida imitación del original: el *Marino Faliero* de Byron, escrito en 1820. Aparte de la idea, banal, de transformar en adúltera a la mujer del *doge* anciano, presentada por Byron como el blanco imperturbable de una calumnia, Delavigne siguió a desgano su modelo mientras reivindicaba una originalidad inexistente.[18] Tam-

[14] A.-F. Varner y J.-F.-A. Bayard, *Marino Faliero à Paris*, "folie-à-propos, vaudeville en un acte", París, 1829, p. 15.

[15] C. Delavigne, *Marino Faliero*, *op. cit.*, p. 87: "Les travaux, eux seuls, donneront la richesse; / le talent le pouvoir; les vertus, la noblesse".

[16] *Ibid.*, p. 27.

[17] "Une conspiration anéantit tous les titres donnés par les caprices sociaux" (Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, pp. 616 y 617).

[18] C. Delavigne, *Marino Faliero*, París, 1829, pp. 11 y 12 (el prefacio falta en las *Œuvres complètes* publicadas en Bruselas en 1832). No pude ver K.

bién lo notó Stendhal, quien en un artículo publicado en el *New Monthly Magazine* se refirió fríamente a la tragedia de Delavigne, escritor al cual no estimaba.[19] La actitud de Julien Sorel y la de Stendhal no coinciden. Stendhal despista, como es usual en él, a los lectores: el reenvío explícito a Delavigne oculta una remisión implícita a Byron.

Stendhal había frecuentado a Byron en Milán entre 1816 y 1817. Muchos años después, lo recordó perennemente "agitado [...] por alguna pasión": en él se alternaban sin reposo el genio del poeta, la fatuidad del noble y una vanidad que se veía impulsada hasta la locura.[20] Pero cuando, cediendo a uno de esos caprichos infantiles de los cuales gustaba, Stendhal se dedicaba a hacer una lista de los tres hombres más grandes con quienes hubiera tenido encuentros, Napoleón iba invariablemente acompañado por Byron, seguidos, según los casos, por Canova o Rossini.[21] Mientras Byron vivió, Stendhal aguardó sus escritos con impaciencia. En diciembre de 1820 escribió a un amigo pidiéndole que le mandase un ejemplar de la segunda edición del *Marino Faliero* de Byron –la primera ya se había ago-

---

Kiesel, *Byron's und Delavigne's* Marino Faliero, Düsseldorf, 1870; T. Schorr, *Über Casimir Delavigne*, Giessen, 1926.

[19] Stendhal, *Courrier Anglais. New Monthly Magazine*, vol. III, ed. al cuidado de H. Martineau, París, 1935, pp. 480 y ss. (retroversión a partir del texto inglés; el original francés se perdió). Véase también la despreciativa alusión a Delavigne en *Correspondance générale*, vol. III, ed. al cuidado de V. Del Litto, París, 1999, p. 619.

[20] *Ibid.*, vol. III, pp. 455-459 (carta a Louise Swanton-Belloc, quien la publicó en su propio libro acerca de Byron, 1824); "Souvenirs sur Lord Byron" (agosto de 1829), publicados por Romain Colomb (*Journal littéraire*, vol. III, París, 1970, pp. 167-173 [ed. Du Divan, vol. 35]); "Lord Byron en Italie. Récit d'un témoin oculaire (1816)", publicados en la *Revue de Paris*, marzo de 1830 (*Mélanges*: II, *Journalisme*, París, 1972 [ed. Du Divan, vol. 46]).

[21] Stendhal, *Correspondance générale*, *op. cit.*, vol. III, p. 106 (a Adolphe de Mareste, 14 de abril de 1818). En 1830, la lista es algo distinta: Rossini, Napoleón, lord Byron (p. 754, a Sophie Duvancel). Otra tríada stendhaliana: Correggio, Mozart, Napoleón.

tado–, con la condición de que el libro no fuese demasiado caro.[22] Sin duda, lo habrá leído más temprano que tarde.

Intentaré descifrar la identificación de Julien Sorel con Israël Bertuccio gracias a la luz que echa esta plausible lectura. Sin embargo, antes habrá que decir algo respecto de la trama del *Marino Faliero*.[23]

Ya desde el título, Byron anunció que la tragedia iba acompañada por notas, que comprobaban la veracidad histórica de ciertos detalles. A las notas seguía un apéndice, en el que se reproducían pasajes de cronistas o historiadores, relativos a la peripecia de Marin Falier. En las crónicas –o, mejor dicho, en parte de ellas–, la conjura antiaristocrática de 1355 se describía como la reacción frente a un doble ultraje, del cual habían sido víctimas, respectivamente, el anciano *doge* Marin Falier, a quien se burla (como marido traicionado) en los carteles escritos por algunos jóvenes nobles, e Israël Bertuccio, jefe del Arsenal, abofeteado por un noble después de un altercado fútil. Byron retoma ese paralelismo: los destinos de ambos hombres, tan distantes uno del otro, se entrelazan en el transcurso de una velada. Los conjurados están dispuestos a la acción. A la mañana siguiente, el 15 de abril, el *doge* hará sonar la campana con un martillo, señal de peligro máximo (está en pleno desarrollo la guerra con los genoveses). Los nobles acudirán al palacio ducal: allí se los masacrará, y sus casas serán saqueadas. Pero uno de los conjurados comete traición, y la iniciativa se malogra. Es descubierta la conspiración; los jefes que no tienen origen noble, Israël Bertuccio y Filippo Calendario, son enviados a la horca; el *doge* es decapitado.

[22] *Ibid.*, vol. III, p. 323.

[23] Lord Byron, *Marino Faliero, doge of Venice. An Historical Tragedy in Five Acts with Notes. The Prophecy of Dante, a Poem*, Londres, 1821, p. XX (salvo indicación contraria, las citas están tomadas de esa edición).

Para Byron, así como para sus lectores, las resonancias contemporáneas de esa trama eran obvias. Ello fue reiteradamente puesto de relieve.[24] Byron escribió el *Marino Faliero* en 1820, en Ravena, donde vivía con Teresa Guiccioli; no obstante, la idea se remontaba a tres años antes. Por intermedio de los familiares de Guiccioli, él se había aproximado al mundo de los carbonarios. Por cierto, lo que iba bien para Italia no iba necesariamente bien para Inglaterra. En febrero de 1820, por ejemplo, Byron condenó duramente lo que se conoce como conjura de Cato Street, que debería haber dado muerte a algunos ministros. Esa reacción valoriza la tradicional lectura del *Marino Faliero* en clave autobiográfica: en la incertidumbre del anciano *doge*, que duda ante la perspectiva de causar una matanza entre la nobleza veneciana, lord Byron habría proyectado su propia ambivalencia con relación a su origen aristocrático.[25]

Esas hipótesis, todas ellas plausibles, nos llevan a los umbrales de la obra. Aquí vemos cómo cobran forma las opciones compositivas de Byron. En suma, él siguió la tradición histórica, pero se apartó de ella (como señaló en el prefacio) al presentar como ya formada la conjura. En la tragedia, el *doge* adhiere a la conjura, "mientras que en realidad había sido él, junto con Israël Bertuccio, quien la había preparado". La voluntad de construir una tragedia modelada según las unidades aristotélicas, y por ello desprovista de la "irregularidad que constituye el baldón de las composiciones teatrales inglesas", indujo a Byron a poner en el centro de la acción a Israël Bertuccio.[26] La importancia de esa elección

[24] Cf. A. Richardson, "Byron and the Theatre", en *The Cambridge Companion to Byron*, ed. al cuidado de D. Bone, Cambridge, 2004, pp. 133-150, en especial, pp. 139-141.

[25] Lord Byron, *Marino Faliero*, en *The Complete Poetical Works*, vol. IV, ed. al cuidado de J. J. McGann, Oxford, 1992, pp. 525 y 526.

[26] *Ibid.*, p. XX: "I forgot to mention that the desire of preserving, though still too remote, a nearer approach to unity than the irregularity, which is

estructural pasó inadvertida por los críticos: aun aquellos que demostraron cómo Byron, precisamente cuando rechazaba a Shakespeare en nombre de las unidades aristotélicas, escribía una tragedia que rezumaba un dejo shakespeareano, en especial de *Macbeth*.[27] Como ya se ha señalado, la dependencia del *Marino Faliero* respecto de *Macbeth* está marcada por una huella sangrienta. Después del asesinato de Banquo, Macbeth exclama atormentado por el remordimiento: "This my Hand will rather / The multitudinous Seas incarnadine / Making the Greene, one Red [Esta mano mía teñirá con su rojo encarnado el tumultuoso mar, de lo verde haciendo sólo un escarlata]".[28] En este caso, *incarnadine* es verbo. En el *Marino Faliero*, esa misma palabra reaparece como adjetivo: "When all is over –dice el *doge* dirigiéndose a Israël Bertuccio– you'll be free and merry, / and calmly wash those hands incarnadine [Cuando todo haya terminado tú serás libre y feliz, y lavarás con calma esas manos rojas de sangre]".[29] Pero la analogía entre los dos fragmentos hace emerger la diferencia. Macbeth está aplastado por el remordimiento a causa de lo que ha hecho; el remordimiento del *doge* obedece a lo que se dispone a hacer: la matanza de los nobles que serán convocados al palacio ducal. La antítesis entre la ator-

---

the reproach of the English theatrical compositions, permits, has induced me to represent the conspiracy as already formed, and the Doge acceding to it, whereas in fact it was of his own preparation and that of Israël Bertuccio [Olvidé mencionar que el deseo de preservar, aunque todavía demasiado remoto, un acercamiento más estrecho a la unidad antes que lo permitido por la irregularidad, la cual es el baldón de las composiciones teatrales inglesas, me llevó a figurar la conspiración como ya formada, y al Doge permitiéndola, mientras que de hecho la habían preparado Israël Bertuccio y él mismo]".

[27] R. Landsdown, *Byron's Historical Dramas*, Oxford, 1992, pp. 102 y ss.; y véase el apéndice, "Shakesperian Allusions in *Marino Faliero*" (pp. 237 y ss.).

[28] *Macbeth*, acto II, escena II, pp. 62 y ss.; cito la trad. it. de G. Baldini: W. Shakespeare, *Tragedie*, Milán, 1963, p. 628 [trad. esp.: *Macbeth*, Buenos Aires, Sudamericana, col. "Obras Maestras Fondo Nacional de las Artes", 1970].

[29] Lord Byron, *Marino Faliero*, *op. cit.*, acto III, esc. II, p. 95.

mentada indecisión del *doge* y la implacable firmeza de Israël Bertuccio es un calco de la antítesis entre la débil voluntad de Macbeth y la feroz determinación de lady Macbeth. Pero Byron relee y reescribe a Shakespeare mirando simultáneamente atrás, a la Revolución Francesa, y adelante, a un futuro que va cobrando forma. Israël Bertuccio encarna una realidad nueva: la despiadada inocencia del revolucionario. Durante un diálogo en que la solidaridad y el odio de clase se contraponen con extrema violencia, el *doge* exclama, dirigiéndose a Israël Bertuccio: "You are a patriot, a plebeian Gracchus [Tú eres un patriota, un Graco plebeyo]".[30] Es con ese *"plebeian Gracchus"* que se identifica Julien Sorel, *"plébéien révolté"*: jacobino a destiempo, cuya desesperada energía desemboca trágicamente, mezquina, en un gesto de violencia privada.[31] Y –tal como Israël Bertuccio– Julien Sorel, quien echa al cura que acude a visitarlo antes de la condena a muerte, ignora cualquier sentimiento de culpa. También éste será uno de los rasgos "atroces" del personaje que escandalizaban hasta a un lector inteligentísimo y algo cínico como Mérimée.[32]

Escandalosos resultaban asimismo los escritos de Byron, amén de la figura de su autor. En el año 1822, el autor de una áspera crítica al *Cain*, que se ocultaba bajo el seudónimo de "Philo-Milton", puso de relieve que las obras de invención [*fiction*] son tanto más peligrosas que los ensayos y los libros de historia porque su precio es mucho más

[30] Lord Byron, *Marino Faliero*, *op. cit.*, acto III, escena II, p. 93. Véase también M. Simpson, *Closet Performances. Political Exhibition and Prohibition in the Dramas of Byron and Shelley*, Stanford, 1998, pp. 172 y ss.

[31] Si noté bien, en el drama de Delavigne hay una sola aparición del término *plébéien*, durante un soliloquio (acto III, escena III) de Falier: "Mais prince ou plébéien, que je règne ou conspire / Je ne puis échapper aux soupçons que j'inspire [Sin embargo, sea yo príncipe o plebeyo, reine o conspire, no puedo rehuir los recelos que inspiro]".

[32] Acerca de esto, véase el capítulo IX: "La áspera verdad. Un desafío de Stendhal a los historiadores".

accesible y están a disposición de un público tanto más amplio. En el caso de obras por completo nocivas –escribía "Philo-Milton"–, es indispensable impedir con los medios más eficaces su circulación.[33] Eso había sucedido precisamente el año anterior con el *Marino Faliero*, representado en el Drury Lane de Londres en una versión castrada. El ejemplar de la tragedia de Byron conservado en la Huntington Library de San Marino (California) muestra que el censor había suprimido la mitad del texto, encarnizándose en especial con las réplicas pronunciadas por el *doge* y por Israël Bertuccio.[34] Para la censura, una tragedia como *Marino Faliero* era doblemente peligrosa porque unía los peligros de la historia con los puntos atractivos de la invención. Para nosotros, los personajes de Stendhal, Delavigne y Byron pertenecen al mundo de la ficción literaria. Para Byron, las cosas estaban planteadas de un modo distinto: en el prefacio al *Marino Faliero* observó que –a excepción de Angiolina, esposa del *doge*– todos los personajes eran "rigurosamente históricos [strictly historical]"; y en cuanto a los *real facts*, remitió a los lectores a los textos publicados en el apéndice.[35]

Aceptemos su invitación. La principal fuente de Byron acerca de la conjura son las *Vite dei dogi* [Vida de los *dogi*], de Marin Sanudo, explícitamente citadas de los *Rerum Italicarum Scriptores* [Historiadores de sucesos italianos], de Muratori.[36] En el texto de Sanudo evocado por Byron encontramos a Israël Bertucci: "Enviaron por Filippo Calendaro, hombre de mar y de gran predicamento, y por Ber-

[33] [Philo-Milton], *A Vindication of the Paradise Lost from the Charge of Exculpating "Cain". A Mystery*, Londres, 1822.

[34] T. L. Ashton, "The Censorship of Byron's *Marino Faliero*", en *The Huntington Library Quarterly*, 36, invierno de 1972, pp. 27-44. Véase también M. Simpson, *Closet Performances...*, *op. cit.*, pp. 172 y ss.

[35] Lord Byron, *Marino Faliero*, *op. cit.*, pp. XX y XXI.

[36] *Ibid.*, pp. 175-184.

tucci Israello, constructor y hombre de enorme astucia".[37] Aquí surgen dos dificultades. La primera, aparentemente soslayable, es la inversión del nombre: Bertucci Israello, antes que Israël Bertuccio (o Bertucci), como esperaríamos. La segunda es el oficio: *ingegnere* [constructor, "maquinista"] antes que almirante, como se lee en la tragedia de Byron. Esta segunda dificultad se resuelve con facilidad. La "cronica antica" transcrita por Sanudo relata, en el parágrafo previo al pasaje recién citado, que un noble de casa Barbaro había dado un puñetazo al almirante del Arsenal, quien había ido a lamentarse ante el *doge*. Byron fusionó ambos pasajes, identificando tácitamente a Israël Bertuccio con el almirante del Arsenal. Sin embargo, la primera dificultad es más grave de lo que parece a primera vista. Si confrontamos el fragmento de Sanudo citado en el apéndice del *Marino Faliero* con el tramo correspondiente en el volumen del *Rerum Italicarum Scriptores*, descubrimos que la transcripción de Byron (o de quien la haya realizado por él) es inexacta. El texto reproducido por Muratori se refiere a un "Bertucci Isarello, *Ingegniere* y hombre muy astuto".[38]

¿Israello o Isarello? No es una disyunción irrelevante. Si aceptamos la alternativa "Isarello", se desvanece la posibilidad o probabilidad de que pudiera tratarse de un judío (por lo demás, ¿podía un judío en la Venecia del *Trecento* llegar a ser, no digo almirante, sino *ingegnere*, cualquiera sea el significado de ese término?). Una compulsa de los textos es indispensable. Hoy en día, la edición de las *Vite dei dogi* que se lee en los *Rerum Italicarum Scriptores* se nos muestra nada fiable: consiste en una versión italianizada,

[37] ["Mandarono per Filippo Calendaro, uomo maritimo e di gran seguito, e per Bertucci Israello, ingegnere e uomo astutissimo."] Lord Byron, *Marino Faliero*, *op. cit.*, p. 179.

[38] *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. XXII, ed. al cuidado de L. A. Muratori, Mediolani (Milán), 1733, cols. 628-635, en especial, col. 632.

plagada de lagunas e imprecisiones.[39] De un cotejo con una copia manuscrita de la parte correspondiente de las *Vite dei dogi* (el segundo volumen del manuscrito autógrafo de Sanudo se ha perdido), emerge una vez más la lección "Isarello".[40] Pero la indagación no puede detenerse en ese punto. Uno de los testimonios más antiguos acerca de la conjura de Marin Falier está incluido en la crónica latina, incompleta, de Lorenzo de' Monaci, canciller de Creta, escrita poco después de 1420 pero impresa recién en 1758. Entre los episodios referidos en la crónica está la bofetada o puñetazo dado por un noble (aquí identificado con Giovanni Dandolo) a un "Bertucium Israelo" proveniente de San Basilio, hombre de mar con un buen pasar ("notabilis conditionis inter marinarios"): acaso un armador. En el índice de nombres de la crónica de Lorenzo de' Monaci se lee una entrada: "Bertuccius Israel rebellis [Bertuccio Israel, rebelde]".[41] Volvemos a encontrar ese nombre transcrito (según creo, independientemente) en el apéndice del *Marino Faliero* de Byron. ¿Es éste el verdadero nombre del personaje cuyas huellas estamos siguiendo? ¿O es, en vez de ello, un disfraz de factura humanista que transformó "Isarello" en "Israelo"? ¿Y si ese cambio de ropajes existió, a quién debemos atribuirlo? ¿A Lorenzo de' Monaci o al erudito dieciochesco que publicó la obra de aquél? Una respuesta a esta última pregunta podrá llegar desde los manuscritos del *Chronicon de rebus Venetis* [Crónica de sucesos

[39] M. Sanudo el Joven, *Le vite dei dogi 1423-1474*, vol. I: *1423-1457*, ed. al cuidado de A. Caracciolo Aricò, Venecia, 1999, "Introduzione".

[40] Cf. Biblioteca Correr, Marin Sanudo, *Vite dei dogi*, ms. Cicogna 1105-1106 (3768-3767). La parte acerca de la conjura de Marin Falier se encuentra en el ms. Cicogna 1105 (3768), cc. 178v-181v.

[41] *Laurentii de Monacis Veneti Cretae Cancellarii Chronicon de rebus Venetis ab U. C. ad annum* MCCCLIV *sive ad conjurationem ducis Faledro... omnia ex mss. editisque codicibus eruit, recensuit, praefationibus illustravit Flaminius Cronelius senator Venetus*, Venetiis (Venecia), 1758, p. 316.

venecianos], de Lorenzo de' Monaci (el *Iter Italicum* de Kristeller registra uno, del siglo XVII, conservado en la British Library).[42] Sin embargo, las demás preguntas quedarían de todos modos en pie.

Todo ello nos lleva lejos, como resulta obvio, de la idea (compartida por Byron, quien aún no era un historiador) de que en las crónicas se encuentran los *real facts*, las cosas tal como en verdad se dieron. Para descifrar las contradicciones entre las crónicas debemos intentar leerlas críticamente, insertándolas, si fuese posible, en un contexto documental más amplio. En definitiva, debemos continuar nuestra marcha a contrapelo que, siguiendo el nombre de Israël Bertuccio, nos llevó de una novela a una tragedia (es más, a dos), y desde allí hasta las crónicas. Pero antes de pasar a la próxima etapa será oportuno dejar en claro el sentido de conjunto de esta trayectoria.

Hemos echado a andar desde los ecos literarios de la conjura de Marin Falier; a fuerza de retroceder con empeño llegamos a la conjura. Acerca de ella disponíamos de muchos estudios específicos: excelentes, en ocasiones; falta una adecuada investigación de conjunto. Dado el carácter excepcional de esa trama, y el carácter excepcional de la historia de Venecia, cabe augurar que una investigación por el estilo se efectúe (es una afirmación sólo en apariencia paradójica) desde un punto de vista comparativo. De ahora en más parece lícito, pese a todo, dudar de la interpretación propuesta en las últimas décadas por autorizados estudiosos: esto es, que la conjura de Marin Falier debe atribuirse a

[42] *Add. Mss.* 8574; cf. P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, vol. IV, Leiden, 1989, p. 69, que remite (con una errata en la fecha del ms.) a C. Foligno, "Codici di materia veneta nelle biblioteche inglesi", en *Nuovo Archivio Veneto*, nueva época, 10, 1905, p. 104, n. 10. Filippo de Vivo (a quien agradezco calurosamente) me informa que en c. 158r ese mismo personaje aparece como "Bertasium Isardo", "Bertucius", "Bertucius ergo Isardo". Esta última variante está corregida, por una mano distinta a la del copista, por "Isarelo".

un enfrentamiento entre facciones o partidos nobiliarios.[43] Esta interpretación parece decididamente incompatible con que se involucrasen en la conjura, junto con el *doge*, personajes provenientes del *popolo grasso* ("popularis pinguis conditionis", como los denominó Lorenzo de' Monaci).[44] Las detalladas descripciones –luego desarrolladas por la tradición literaria– de la afrenta que habrían sufrido en paralelo el *doge* y un personaje de orígenes populares son evidentemente un intento por explicar en clave anecdótica la alianza social anómala que dio vida a la conjura.

¿Es posible suponer que en algún caso esas anécdotas reformularon, amplificándolo, un acontecimiento real? Vittorio Lazzarini, el erudito que contribuyó más que ningún otro al conocimiento de la conjura de Marin Falier, no excluyó esa eventualidad. En una de las admirables investigaciones eruditas publicadas a finales del siglo XIX y recopiladas luego en un volumen en 1963, Lazzarini analizó la página del cronista Lorenzo de' Monaci a propósito de la bofetada que el noble Giovanni Dandolo habría dado a Bertucci Isarello.[45] (En verdad, como ya se vio, De' Monaci se ocupaba de un Bertuccio *Israelo*: variante no registrada por Lazzarini.) En las crónicas sucesivas se retoma y amplifica el episodio. Cambian los nombres de los protagonistas: en la llamada crónica Barbaro, quien da la bofetada es Marco Barbaro; quien la recibe es Stefano Giazza, conocido como Gisello, almirante del Arsenal. Este último le habría dicho a Marin Falier: "Micer *doge:* a las bestias malignas se las ata; y si no se las puede atar se las ultima [Meser lo dose, le

[43] G. Pillinini, "Marino Falier e la crisi economica e politica della metà del '300 a Venezia", en *Archivio Veneto*, quinta serie, 119, 1968, pp. 45-71. Ciertamente más cauteloso, F. C. Lane, *Venice. A Maritime Republic*, Baltimore, 1973, pp. 181-183.

[44] *Laurentii de Monacis Veneti Cretae Cancellarii Chronicon de rebus Venetis*, *op. cit.*, p. 317.

[45] V. Lazzarini, *Marino Faliero*, Florencia, 1963, p. 155.

bestie maligne se liga, e se ne le se pol ligar le se ammazza]". Lazzarini comentó:

> Sospechamos que los dos relatos, diferentes, son la tradición de un solo hecho, y en cada una de las modalidades aceptamos lo referente a Dandolo y a Bertuccio Isarello, porque está relatado por un cronista casi contemporáneo, como es De' Monaci, porque Giovanni Dandolo era en ese entonces *sopracomito** y consejero del *capitano da mar*,** porque Bertuccio Isarello es persona histórica, mientras que Stefano Giazza nunca aparece en los documentos y crónicas de esa misma era.[46]

"Bertuccio Isarello es persona histórica": detrás de esa afirmación hay una investigación realizada con extraordinario celo y precisión a lo largo de los repertorios notariales venecianos. De los cinco documentos detectados por Lazzarini bastará recordar dos, ambos provenientes del fondo *Grazie*. En el primero, fechado el 13 de julio de 1330, consta que Bertuccio Isarello era entonces *nauclero* –vale decir, patrón de un navío– junto con Jacobello Lambardo.[47] El segundo, fechado el 22 de febrero de 1345, informa que a Bertuccio Isarello se le condona una multa equivalente a la mitad de lo que valía una carga de pimienta.[48]

Ése es el nombre del hombre que habría participado, junto con su suegro Filippo Calendario, en la conjura del *doge* Marin Falier. En un ensayo ejemplar, Lazzarini refutó la tradición que identificaba a Filippo Calendario con el ar-

* Comandante de galera; jerarquía que sólo podían alcanzar los patricios venecianos. [N. del T.]

** Comandante general de la flota. [N. del T.]

[46] V. Lazzarini, *Marino Faliero*, *op. cit.*, pp. 156 y 157.

[47] Archivo Estatal de Venecia (ASV), *Grazie*, vol. III, c. 56 (cf. V. Lazzarini, *Marino Faliero*, *op. cit.*, p. 158; corrijo la lección *navelero*, presumible errata).

[48] *Ibid.*, vol. X, c. 81 (cf. V. Lazzarini, *Marino Faliero*, *op. cit.*, p. 158).

quitecto del palacio ducal.[49] En los documentos, Filippo siempre es señalado como *"taiapiera"*;* a no ser en la ya recordada *"cronica antica"* transcrita por Sanudo, que habla de un "Filippo Calendaro, hombre de mar y de gran predicamento, y [...] Bertuzzi Isarello, constructor y hombre de gran astucia [Filippo Calendaro homo maritimo et di gran seguito et (...) Bertuzzi Isarello ingegnier homo astutissimo]".[50] Lazzarini supuso con perspicacia que en ese tramo se habían intercambiado las profesiones de suegro y yerno: Bertuccio Isarello habría sido "hombre de mar y de gran predicamento".[51] Para comprender la importancia de este último punto bastará recordar de qué modo habría debido desarrollarse la conjura. Nicolò Trevisan, que en ese entonces formaba parte del Concejo de los Diez, escribió en su crónica que "la noche de la conjura, Filippo Calendario y todos los de Castello, esto es, los hombres de mar, debían acudir a tierra firme".[52] De los diez hombres cuyo pescuezo recibió el nudo de la horca en tanto responsables de la conjura, cinco eran, con diversos rótulos, "hom-

[49] V. Lazzarini, "Filippo Calendario l'architetto della tradizione del palazzo ducale", en *Marino Faliero, op. cit.*, pp. 299-314. Y véase también la entrada correspondiente redactada por L. Puppi para el *Dizionario Biografico degli Italiani*.

* Picapedrero, cincelador. [N. del T.]

[50] Biblioteca Correr, Marin Sanudo, *Vita dei dogi*, ms. Cicogna 1105 (3768), c. 179v.

[51] V. Lazzarini, *Marino Faliero, op. cit.*, p. 300. El intercambio ya se perfila en un tramo de la crónica de Nicolò Trevisan retomado por Sanudo: "En el acuerdo estaban estos jefes: Bertuzi Isarello picapedrero de San Trovaso, Filippo Calandario, su yerno [Erano nel tractado questi capi: Bertuzi Isarello tajapiar a San Trovaso, Filippo Calandario suo genero]" (Cod. Marc., cl. VII it., 800, c. 199v).

[52] ["Philippo Calendario con tutti quelli de Castello cioè li homeni de mar in quella nocte propria <de la conjura> dovevan corer a la terra."] Utilicé la copia del siglo XV, conservada en ASV, *Miscellanea Codici* I, *Storia veneta* 142 (anteriormente *Miscell Codd.* 728), c. 1v. Respecto de esta crónica, cf. V. Lazzarini, *Marino Faliero, op. cit.*, p. 98.

bres de mar".[53] Otros cuatro "hombres de mar que fueron artífices y traidores en dicha traición [homeni da mar che furno grandi auctori er traditori inlo detto tradimento]" lograron huir y fueron proscritos.[54] Tan sólo una investigación exhaustiva podrá señalar qué impulsaba a esos "hombres de mar" para que respaldasen, después de la victoria de los genoveses en Porto Longo, la tentativa de Marin Falier de hacerse "gran señor despótico [signore a bacheta]" de Venecia. Por cierto, los conjurados no estaban en una posición aislada. Los cuatro magistrados que el Concejo de los Diez designó para hacer frente a la situación actuaron con extrema rapidez. Hacía falta dar un ejemplo, e impedir que se extendiera el contagio: "la tierra estaba agitada [la terra era in moto]", dice lacónicamente una crónica.[55]

En las condenas se vislumbra una jerarquía simbólica. En la cúspide encontramos a Bertuccio Isarello y a Filippo Calendario. El 16 de abril, un día después del descubrimiento de la conjura, fueron colgados del pescuezo "con grampas en la boca [con sparanghe in bocha]": seguramente para evitar que arengaran a la multitud.[56] Ninguno de los otros condenados compartió ese macabro privilegio. El 17 de mayo fue decapitado el *doge*, después de que se hubiera tirado al suelo su birrete.

3. La travesía a contrapelo desde las bibliotecas hacia el archivo, de Julien Sorel a la conjura de Marin Falier, se desarrolló bajo el signo de la discontinuidad. Entre Israël Ber-

[53] Es el resultado que arrojan las investigaciones de V. Lazzarini, *Marino Faliero, op. cit.*, pp. 159 y ss.

[54] ASV, *Miscellanea Codici* I, *Storia veneta* 142 (anteriormente *Miscell. Codd.* 728) c. 5r.

[55] *Cronaca pseudo-Zancaruola*, Biblioteca Marciana, VII it., 50 (9275), c. CCCXIr.

[56] ASV, *Miscellanea Codici* I, *Storia veneta* 142 (anteriormente, *Miscell. Codd.* 728), c. 2v.

tuccio y Bertuccio Isarello no sólo existe la brecha que separa la ficción de la realidad histórica. En la constante variación de los contextos, todo –del nombre a la connotación social– se diluye. Viene a la mente el aforismo de Lichtenberg: "Si de mi cuchillo cambio primero el filo y después el mango, ¿todavía tengo el mismo cuchillo?".

Sin embargo, un apasionado lector de Lichtenberg nos invita a ver en forma distinta el tema. Me refiero a Ludwig Wittgenstein y a su idea de "parecidos de familia". Wittgenstein había partido de los "retratos compuestos" de Francis Galton: imágenes conformadas por la superposición de fotografías de integrantes de una misma familia, o de un determinado grupo social.[57] En un primer momento, Wittgenstein usó esos "retratos compuestos" a modo de ejemplo acerca de la posibilidad de aislar un elemento común, un hilo rojo (metáfora tomada de *Las afinidades electivas* de Goethe) dentro de un determinado conjunto. Más tarde, en las reflexiones publicadas después de su muerte con el título *Investigaciones filosóficas* [*Philosophische Untersuchungen*], Wittgenstein volvió al experimento de Galton para proponer un punto de vista completamente distinto. Los contornos difuminados de los "retratos compuestos", fruto de entrecruzamientos y superposiciones parciales, sugerían una noción distinta, no esencialista, de parecidos de familia. A la metáfora de un hilo rojo que corre a lo largo de toda la cuerda sobreviene un entramado tanto más complejo. En una serie de iluminadores ensayos, el antropólogo inglés Rodney Needham reconstruyó los antecedentes históricos de la idea propuesta por Wittgenstein, demostrando que el botánico dieciochesco Adanson ya había elaborado una clasificación análoga. Las series que Needham definió "polité-

[57] C. Ginzburg, "Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive", en C.-C. Härle (ed.), *Ai limiti dell'immagine*, Macerata, 2005, pp. 227-250.

ticas" pueden incluir componentes caracterizados por rasgos distintivos del tipo aba, bcb, dcd...: en un caso por el estilo, el primero y el último elemento de la serie no tienen rasgo alguno en común.[58]

4. Con el paso de los siglos, la larga sombra proyectada por Bertuccio Isarello es una sombra ficticia, una sombra ajena. Su voz, sofocada en el patíbulo, no nos ha llegado. Sin embargo, precisamente porque resulta importante distinguir entre realidad y ficción, debemos aprender a reconocer cuándo una se entrelaza con la otra, transmitiéndole algo que podríamos llamar, con el término que gustaba a Stendhal, energía.[59]

[58] R. Needham, "Polythetic classification", en *Against the Tranquility of Axioms*, Berkeley y Los Ángeles, 1983, pp. 36-65.

[59] Cf. C. Wang (ed.), *One China, Many Paths*, Londres, 2003, pp. 254 y 255: un muchacho proveniente del campo –para más precisión, del condado de Yancheng, provincia de Jiangsu– mencionó en su diario a Julien Sorel como a un modelo para aquel que deseara hacer carrera en una sociedad burocratizada y opresiva. La compiladora observa que la alusión probablemente no se refiera a la novela de Stendhal sino a la película de Autant Lara –que circuló en China durante la década de 1980–, en la que Sorel estaba personificado por Gérard Philipe.

IX. LA ÁSPERA VERDAD

UN DESAFÍO DE STENDHAL A LOS HISTORIADORES*

1. BALZAC LANZÓ UN EXPLÍCITO DESAFÍO a los historiadores de su propio tiempo; Stendhal, un desafío implícito a los historiadores del futuro. El primero es conocido, el segundo no. De este último intentaré analizar un aspecto.

Erich Auerbach dedicó uno de los capítulos centrales de *Mimesis* a la relación de Stendhal y Balzac con la historia.[1] Para evaluarlo hace falta señalar un dato extrañamente descuidado por los comentadores: en la larga serie de pasajes analizados en *Mimesis*, poetas y novelistas –Homero, Dante, Stendhal, Balzac, Proust, y así sucesivamente– se alternan con historiadores como Tácito, Amiano Marcelino y Gregorio de Tours, o con memorialistas como Saint-Simon.

En nuestros días, una coexistencia de ese tipo puede parecer pacífica. Muchos lectores dan por sentado que todos los textos discutidos por Auerbach son en mayor o menor medida textos de ficción. Esa interpretación de *Mimesis*,

* Distintas versiones de este ensayo fueron presentadas en Harvard durante una mesa redonda acerca de literatura e historia; en la Siemens Stiftung de Múnich y en el Departamento de Historia de la Universidad de Siena. En la persona de su director, Heinrich Meyer, agradezco a la Siemens Stiftung por haberme permitido pasar un provechoso período de investigación en Múnich (2000).

[1] Cf. E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. II, trad. it. de A. Romagnoli y H. Hinterhäuser, Turín, 1970, pp. 220 y ss.; y véase la conclusión, p. 339 [trad. esp.: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 426-463; y en el epílogo, p. 522; en adelante, los números de página correspondientes a la edición en español aparecerán entre corchetes].

que sin duda contribuyó a su perdurable fama en las universidades estadounidenses, habría horrorizado a Auerbach.[2] El subtítulo de su libro es, no lo olvidemos, *La representación de la realidad en la literatura occidental* [*Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*].[3] Auerbach tenía un fortísimo sentido de la realidad, y en primer lugar de la realidad social. Su planteo "perspectivista", que se inspiraba en Vico –aunque su núcleo central era, a mi entender, una versión secularizada de una idea de san Agustín–, se basaba en la idea de que el desarrollo histórico tiende a generar múltiples acercamientos a la realidad.[4] Pero Auerbach no era un relativista. Al comentar las descripciones de las revueltas militares que encontramos en Tácito y en Amiano, Auerbach hizo hincapié en que esos historiadores no se preocupaban por "problemas objetivos" como "las condiciones de la población romana", y relevó que "un historiador moderno no hubiera dejado de plantear el problema de cómo fue posible semejante degeneración del pueblo. Pero esto no le interesa a Amiano, quien a este respecto va aún más lejos que Tácito".[5]

Auerbach, por tanto, llega a caracterizar la índole específica de los pasajes de Tácito o de Amiano contraponiendo

[2] Cf. H. White, "Auerbach's Literary History: Figural Causation and Modernist Historicism", en *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore y Londres, 1999, pp. 87-100 (discuto este ensayo en un estudio de próxima publicación acerca de Auerbach y Dante).

[3] El subtítulo de la traducción italiana (*Il realismo nella letteratura occidentale*) es arbitrario. No obstante, debe señalarse que en la conclusión Auerbach escribe acerca de "Realismus des Mittelalters", poniendo de relieve tanto la diferencia como la continuidad respecto del moderno (*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [1946], Tubinga, 1994, p. 516).

[4] C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998, pp. 171-193 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

[5] E. Auerbach, *Mimesis*, vol. I, *op. cit.*, p. 60 (traducción modificada) [p. 56].

su punto de vista con uno más moderno y más veraz. No se trata de un ejemplo aislado. Aun cuando analiza obras de invención, Auerbach siempre toma en consideración –ya sea explícita o implícita– la realidad histórica tal como fue percibida por la conciencia moderna. En el capítulo acerca de Stendhal, por ejemplo, Auerbach escribe:

> La perspectiva temporal está siempre presente en su espíritu [...]. Si tenemos en cuenta que el realismo moderno serio no puede representar al hombre más que inserto en una realidad total, en constante evolución político-económico-social –como sucede ahora en cualquier novela o película–, habremos de considerar a Stendhal como un fundador.[6]

Sin embargo, según Auerbach, el realismo serio, "moderno", de Stendhal no era, después de todo, plenamente moderno:

> La mentalidad con que Stendhal capta el acaecer y trata de reproducirlo con sus complicaciones apenas debe algo al historicismo [*Historismus*]. [...] Su forma de representar el acaecer dentro del sentido de la psicología moral clásica persigue una *analyse du cœur humain*, y no el estudio o vislumbre de fuerzas históricas: encuéntranse en él motivos racionalistas, empiristas, sensualistas, pero casi ninguno de tipo romántico-historicista.[7]

Para encontrar una auténtica actitud historicista –observa Auerbach–, debemos volvernos hacia Balzac. En él, novelista e historiador convergen, mostrando la verdad de la idea romántica de que las múltiples formas culturales de un período están unidas por una coherencia subterránea: "Historicismo ambiental y realismo ambiental se relacionan estre-

[6] *Ibid.*, vol. II, pp. 230 y 231 [pp. 433 y 435].
[7] *Ibid.*, vol. II, p. 231 [p. 435].

chamente; Michelet y Balzac son arrastrados por la misma corriente [...]. Concepción y práctica tales son [en Balzac] completamente historicistas".[8]

Llegado a este punto, uno se vería tentado de identificar el punto de vista de Auerbach con el *Historismus* alemán, categoría que no habrá de confundirse con el historicismo italiano ni con el *New Historicism* estadounidense.[9] Y ciertamente muchos tramos de *Mimesis* van en esa dirección. Sin embargo, poco antes del final, el libro toma otra senda. Auerbach afirma explícitamente aquello que el lector ya había empezado a sospechar: esto es, que los protagonistas del último capítulo de *Mimesis*, Virginia Woolf y Marcel Proust, inspiraron también los principios formales sobre cuya base se construyó el libro. De *To the Lighthouse* [*Al faro*] y la *Recherche* [*En busca del tiempo perdido*], Auerbach tomó la idea, por completo ajena a las historias de la literatura tradicionales, de que mediante un acontecimiento accidental, una vida cualquiera, un fragmento tomado al azar, se puede arribar a una comprensión más profunda del todo.[10]

¿Cómo se concilia esa perspectiva histórica con las características de los pasajes, tomados de libros de historia y de ficción, examinados a lo largo de *Mimesis*? Auerbach, quien desconfiaba de las formulaciones teóricas explícitas, evitó hacerse esa pregunta.[11] Podemos intentar una respuesta si ponemos en perspectiva a un maestro del perspectivismo como Auerbach. El punto de partida de este juego de cajas chinas o *mise en abîme* será el pasaje tomado de *Rojo y negro* desde el cual Auerbach cobró impulso para

[8] E. Auerbach, *Mimesis*, vol. II, *op. cit.*, pp. 244 y 253 [pp. 445 y 452].

[9] Auerbach alude repetidamente a F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936); véase *Mimesis*, *op. cit.*, índice.

[10] *Ibid.*, vol. II, pp. 332 y 333 [pp. 514-517].

[11] *Ibid.*, vol. II, pp. 341 y 342 [pp. 523 y 524] (véase la conclusión completa).

uno de sus análisis más célebres.[12] Pero antes será útil presentar algunos elementos contextuales.

2. En la hoja de guarda del ejemplar de *Rojo y negro* que forma parte del Fondo Bucci conservado en la Biblioteca Comunale Sormani de Milán, Stendhal garrapateó algunas frases:

> Roma, 24 de mayo de 1834. Durante mi juventud escribí biografías (Mozart, Miguel Ángel), que en cierto modo son libros de historia. Me arrepiento de ello. Creo que *la verdad* acerca de las cosas pequeñas como de las grandes es casi imposible de alcanzar, al menos una verdad *algo detallada*. Monsieur de Tracy me decía: [*tachado*: sólo hay verdad en] ya no se puede alcanzar la *Verdad* si no es en las novelas. Cada día noto más que en cualquier otro sitio no es más que una presunción.[13]

Los epígrafes colocados al comienzo de cada uno de los dos volúmenes que componen *Rojo y negro* echan cierta luz so-

[12] *Ibid.*, vol. II, pp. 220 y ss. [pp. 426 y ss.] Con respecto al tema general, cf. L. Dällenbach, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abîme*, París, 1977 [trad. esp.: *El relato especular*, Madrid, Librería Antonio Machado, 1991].

[13] Ejemplar interfoliado de *Le Rouge et le Noir*, conservado en el Fondo Bucci, Biblioteca Comunale Sormani, Milán: "Rome, 24 mai 1834. J'ai écrit dans ma jeunesse des biographies (Mozart, Michelange) qui sont une espèce d'histoire. Je m'en repens. Le *vrai* sur les plus grandes, comme sur les plus petites choses, me semble presque impossible à atteindre, au moins un vrai *un peu détaillé*. M. de Tracy me disait: [canc.: il n'y a plus de vérité que dans] on ne peut plus atteindre au *Vrai*, que dans le Roman. Je vois tous les jours davantage que partout ailleurs c'est une prétention". Una transcripción casi idéntica consta en la edición al cuidado de Y. Ansel (Stendhal, *Œuvres romanesques complètes*, París, 2005, p. 997), de la cual se tomaron todas las citas que siguen.

[Hay varias traducciones al español de *Rojo y negro* (por ejemplo, Madrid, Alianza, 2008 o Barcelona, Lumen, 2001). Sin embargo, con el objeto de reproducir la edición utilizada por Ginzburg, las citas se traducirán desde el francés. N. del T.]

bre estas cláusulas. La primera es atribuida a Danton: "La vérité, l'âpre vérité [La verdad, la áspera verdad]". La segunda es atribuida a Sainte-Beuve: "Elle n'est pas jolie, elle n'a point de rouge [Ella no es agraciada, no usa carmín]". Para Stendhal, "verdad" quería decir, antes que cualquier otra cosa, rechazo por toda belleza cosmética. Mi libro –declaraba con orgullo– no es agraciado: es inmediato, directo, áspero. Una crónica áspera: el subtítulo que se lee en la portada de la primera edición de la novela (1831) es *Chronique du XIXe siècle* (crónica del siglo XIX), pocas páginas después modificado en *Chronique de 1830* (crónica de 1830). Ciertas veces, las ediciones más recientes eliminan uno de los dos subtítulos.[14]

Desde luego, ningún lector tomó jamás en serio la palabra "crónica". *Rojo y negro* siempre fue leído como una novela. Pero las intenciones de Stendhal son evidentes. Por medio de un relato basado en personajes y acontecimientos inventados, él intentaba alcanzar una verdad histórica más profunda. Es una actitud compartida con otros novelistas de comienzos del siglo XIX: en primer lugar, con Balzac, "aquel gran historiador", como lo definió Baudelaire.[15] Sin embargo, Stendhal tenía objetivos distintos, y siguió otra senda.

3. En el tramo de *Rojo y negro* que Auerbach eligió como punto de partida para su análisis, el protagonista de la novela, Julien Sorel, y su protector, el abad jansenista Pirard,

[14] La edición de la Pléiade al cuidado de H. Martineau daba sólo el segundo. Auerbach (*Mimesis, op. cit.*, pp. 455 y 480 [pp. 427 y 452]) cita ambos subtítulos sin mayores comentarios. Según R. Alter, *A Lion for Love*, Nueva York, 1979, p. 201 n., el subtítulo original fue cambiado en el caso de *Chronique de 1830* porque parecía aludir a las barricadas de julio de 1830.

[15] C. Baudelaire, *Conseils aux jeunes littérateurs* [1846], en *Œuvres complètes*, vol. II, ed. al cuidado de C. Pichois, París, 1976, p. 17.

conversan en el palacio del marqués de la Mole. Julien ya empezó a trabajar para el marqués, quien lo invitó a participar en sus comidas. Julien le pide al abad Pirard que le procure el permiso para rechazar la invitación, porque en esas comidas se aburre demasiado. Pirard, "véritable parvenu", está escandalizado por la insolencia de ese hijo de campesinos. Un "ligero ruido" revela que la hija del marqués, mademoiselle de la Mole, está oyendo la conversación: "Ella había ido a buscar un libro y lo había oído todo; e inmediatamente sintió cierta estima por Julien. Tenemos aquí a uno que no nació de rodillas –pensó–, como ese viejo abad. ¡Válgame Dios, qué feo es!".[16]

Más adelante volveremos a este pasaje. Pero entre tanto vemos el comentario de Auerbach:

> Lo que nos interesa en esta escena es lo siguiente: que sería casi incomprensible sin el conocimiento preciso y minucioso de la situación política, de las clases sociales y de las circunstancias económicas de un momento histórico bien determinado, a saber, el de Francia poco antes de la revolución de julio, de acuerdo en esto con el subtítulo que lleva la novela: *Chronique de 1830*. Ya el aburrimiento en la mesa y en los salones de esta mansión noble, de que se lamenta Julien, no es un aburrimiento cualquiera, no se debe a la casual apatía personal de las gentes reunidas: entre ellas encontramos personajes muy cultos e ingeniosos, a veces destacados, y el señor de la casa es inteligente y amable; no, el aburrimiento es más bien un fenómeno histórico, político-espiritual, de la época de la Restauración. En los siglos XVII y XVIII, los salones de esta especie eran todo, menos aburridos.[17]

[16] E. Auerbach, *Mimesis*, vol. II, *op. cit.*, p. 455 [p. 426] (Stendhal, *Il rosso e il nero*, trad. it. de D. Valeri, Turín, 1976, p. 260, levemente modificada). Cf. Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 578.

[17] E. Auerbach, *Mimesis*, vol. II, *op. cit.*, pp. 221 y 222 [p. 427].

Las observaciones de Auerbach son muy perspicaces, pero sus conclusiones son discutibles. Puede demostrarse que Stendhal consideraba el aburrimiento no sólo como un fenómeno del pasado, ligado a la sociedad francesa durante la Restauración, sino como un fenómeno que habría de caracterizar al presente –esto es, la sociedad que siguió a la revolución de julio–, tanto como al futuro previsible. Como sustento de esta interpretación puede citarse la reseña de *Rojo y negro* que el propio Stendhal preparó en 1832 para la revista *L'Antologia*. No sólo esa reseña de sí mismo sino también el artículo de Vincenzo Salvagnoli basado en indicaciones de Stendhal tuvieron apenas una publicación póstuma.[18] Auerbach escribió *Mimesis* durante su exilio, en Estambul, dentro de un contexto donde el acceso a las fuentes secundarias le estaba de antemano impedido, y la disponibilidad de fuentes primarias era limitada. La elección del pasaje de *Rojo y negro* y el comentario de Auerbach podrían haber sido influenciados por un vago recuerdo de la reseña realizada por el propio Stendhal.

Se trata de un texto extraordinario: auténtico y cabal ejercicio de extrañamiento. Dirigiéndose a un público extranjero por detrás del velo del seudónimo, Stendhal contempló desde una doble distancia, geográfica y cultural, la novela que había publicado dos años antes. Las costumbres y los comportamientos morales descritos en *Rojo y negro* se habían arraigado en Francia –observó Stendhal– "entre 1806 y 1832". La vida de provincia en Francia antes de la revolución era muy alegre, como consta en la "graciosa novelita" de Be-

[18] Cf. Stendhal, "Projet d'article sur *Le Rouge et le Noir*" [1832], en *Œuvres romanesques...*, *op. cit.*, pp. 822-838 (trad. de D. Valeri, pp. 517-535); V. Salvagnoli, *Dei romanzi in Francia e del romanzo in particolare di M. Stendhal* Le Rouge et le Noir *(1832)*, inédito con agregados autógrafos y apostillas de Stendhal, ed. al cuidado de A. Bottacin, Florencia, 1999. Véase también A. Jefferson, "Stendhal and the uses of reading: *Le Rouge et le Noir*", en *French Studies*, 37, 1983, pp. 168-183, en especial, p. 175.

senval titulada *Le Spleen*. "Nada similar ocurre hoy en día –prosigue Stendhal–: todo es triste y medido en las ciudades de seis a ocho mil almas. Allí el extranjero se siente durante la velada tan incómodo como en Inglaterra."[19]

Los lectores de Stendhal pueden leer con provecho *Le Spleen* de Besenval. Esta novela transcurre en Besançon, uno de los lugares donde se desarrolla la acción de *Rojo y negro*; el nombre de la protagonista, madame de Rennon, recuerda al de madame de Rênal; el protagonista odia a su padre, así como lo odiaba Julien Sorel (y el propio Stendhal).[20] Sin embargo, más significativo resulta que Stendhal parta de *Le Spleen* de Besenval para identificar en el aburrimiento el tema central de *Rojo y negro*. Como justamente enfatiza Auerbach, el aburrimiento es para Stendhal un fenómeno histórico, ligado a un espacio y a un tiempo específicos. Pero el período señalado –entre 1806, poco después del comienzo del imperio de Napoleón, y 1832, año en que el propio Stendhal redactaba la reseña–, al igual que el símil con Inglaterra, no son conciliables con la idea de Auerbach: que el aburrimiento descrito en la novela deba situarse en la "Francia poco antes de la revolución de julio".

¿Qué es entonces el aburrimiento? Es el producto –explica la reseña del autor– de la moralidad, de una "Francia moral" todavía desconocida para los extranjeros, pero que se dispone a volverse un modelo para Europa entera:

> La Francia *moral* es ignorada en el extranjero; aquí los motivos, antes de pasar a hablar de la novela de monsieur de Stendhal: hizo falta decir que nada se parece menos a la Fran-

[19] *Œuvres romanesques...*, *op. cit.*, p. 824: "Rien de semblable aujourd'hui, tout est triste et guindé dans les villes de six à huit mille âmes. L'étranger y est aussi embarassé de sa soirée qu'en Angleterre" (trad. de D. Valeri, p. 519, modificada).

[20] Cf. P.-V. barón de Besenval, *Le Spleen*... [1806], París, 1895.

> cia alegre, divertida, algo libertina, que fue desde 1715 a 1789 el modelo de Europa entera, que la Francia grave, moral, morosa que nos legaron los jesuitas, las congregaciones y el gobierno de los Borbones de 1814 a 1830. Como en materia de novelas nada es más difícil que pintar la realidad y no *copiar de los libros*, todavía nadie antes de monsieur de Stendhal había osado retratar esas costumbres tan poco adorables pero que, pese a ello, dada la mentalidad ovejuna de Europa, terminarán por imperar desde Nápoles hasta San Petersburgo.[21]

Así se veía Stendhal a sí mismo en 1832. ¿Es posible que deformase retrospectivamente el significado de su propia novela? Esta pregunta suscita de manera implícita una cuestión a cuyo respecto mucho se discutió: la fecha de composición de *Rojo y negro*. En la reseña de sí mismo, Stendhal escribió que, "al retratar a la sociedad de 1829 (época en que fue escrita la novela)", el autor había corrido el riesgo de ser encarcelado.[22] En la "Advertencia" que precede a *Rojo y negro*, Stendhal había marcado una fecha distinta: "Tenemos margen para creer que las hojas que siguen fueron escritas en 1827".[23]

[21] Stendhal, "Projet d'article", en *Œuvres romanesques...*, *op. cit.*, p. 827: "La France *morale* est ignorée à l'étranger, voilà pourquoi avant d'en venir au roman de M. de S[tendhal] il a fallu dire que rien ne ressemble moins à la France gaie, amusante, un peu libertine, qui de 1715 à 1789 fut le modèle de l'Europe, que la France grave, morale, morose que nous ont leguée les jésuites, les congrégations et le gouvernement des Bourbons de 1814 à 1830. Comme rien n'est plus difficile en fait des romans que de peindre d'après nature, de ne pas *copier des livres*, personne encore avant de M. de S[tendhal] ne s'était hasardé à faire le portrait de ces mœurs si peu aimables, mais que malgré cela, vu l'esprit mouton de l'Europe, finiront par régner de Naples à Saint-Pétersbourg" (trad. de D. Valeri, pp. 522 y 523).

[22] *Ibid.*, p. 827: "En faisant le portrait de la société de 1829 (époque où le roman a été écrit)" (trad. de D. Valeri, p. 523).

[23] *Ibid.*, p. 349: "**Nous avons lieu de croire que les feuilles suivantes furent écrites en 1827**" (trad. de D. Valeri, p. 3).

Esas dos fechas, apenas divergentes, son inexactas. Sabemos por el propio Stendhal que el primer destello de la idea de *Rojo y negro* se le había ocurrido en Marsella, durante la trasnoche del 25 al 26 de octubre de 1829. Trabajó en la novela durante el invierno de 1829-1830 y firmó un contrato con el editor Levavasseur el día 8 de abril de 1830. A lo largo del mes de mayo de ese año corrigió las primeras galeradas; pero el 1° de junio de 1830 todavía estaba "dictando" la escena de la catedral de Besançon incluida en el capítulo XXVIII de la primera parte. La importancia de estos últimos añadidos no pasó inadvertida para Victor Del Litto.[24] Resulta evidente que Stendhal siguió volviendo a la novela mientras corregía las galeradas. Una enigmática nota al pie fechada "11 de agosto de 1830" muestra que esa corrección –tal vez acompañada por etapas de escritura o reescritura– todavía estaba en desarrollo después de la revolución de julio. Michel Crouzet sostuvo que *Rojo y negro* fue "escrito por entero antes de julio de 1830, y por ello está intrínsecamente conectado con la agonía de la Restauración". Es una tesis no convincente. El propio Crouzet menciona en una nota al pie un elemento que no concuerda con su cronología: Louis Lablache, el cantante que Stendhal retrató con el nombre de Géronimo, amigo de Julien Sorel, encarnó con gran éxito el papel de Geronimo en el *Matrimonio segreto* de Cimarosa el 4 de noviembre de 1830 en París.[25] Ese dato hace suponer, como sugiere Henri Martineau, que Stendhal "siguió trabajando en la redacción y en la revisión de la novela hasta noviembre". Él podría haber dictado el tramo que alude al triunfo de Géronimo el 6 de no-

[24] Stendhal, *Œuvres intimes*, ed. al cuidado de V. Del Litto, París, 1982, vol. II, p. 129: "Je dicte la scène de la cathédrale de Bisontium [*i. e.* Besançon]"; y véase el comentario de Del Litto en la p. 1079.

[25] M. Crouzet, *Le Rouge et le Noir. Essai sur le romanesque stendhalien*, París, 1995, pp. 10 y 11. Cf. la entrada "Lablache, Louis" en *Nouvelle Biographie Française*. Cf. también Y. Ansel en Stendhal, *Œuvres romanesques...*, *op. cit.*, pp. 960-962.

viembre, en vísperas de su propia partida de París hacia Trieste, donde había sido nombrado cónsul. La publicación de *Rojo y negro* se anunció el 15 de noviembre.[26]

Esta minuciosa discusión cronológica podrá parecer pedantesca y, en última instancia, irrelevante. Sin embargo, los testimonios recién enumerados explican por qué Stendhal fechó la redacción de la novela en 1827 (en la "Advertencia") y en 1829 (en la reseña de su propio libro). Las dos fechas, ambas inexactas, querían sugerir a los lectores –e incluso Auerbach se dejó engañar– que *Rojo y negro* era una representación escrupulosa de la sociedad francesa bajo la Restauración. Escrupulosa era, sin duda; pero las características descritas estaban destinadas a prolongarse tanto más allá de su emplazamiento originario, como Stendhal sugirió indirectamente en uno de los dos subtítulos de esa novela: *Crónica del siglo XIX*. En una nota a pie de página colocada hacia el final del texto, que a primera vista pretendía señalar el valor puramente arbitrario de los lugares en que se desarrolla la acción (Verrières, Besançon), Stendhal aludió a las implicaciones históricas más generales de la trama relatada: "El inconveniente del imperio de la opinión pública, que por lo demás procura *la libertad*, es que aquélla se inmiscuye en lo que no le concierne; por ejemplo: la vida privada. A ello obedece la tristeza de América y de Inglaterra".[27]

Mediante el uso de términos como "opinión" y "libertad", que evocan el talante político de la revolución de 1830, Stendhal señaló la importancia de la novela para la Francia

[26] H. Martineau, introducción a Stendhal, *Romans et nouvelles*, vol. I, París, 1956, p. 198.

[27] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 807: "L'inconvénient du règne de l'opinion, qui d'ailleurs procure *la liberté*, c'est qu'elle se mêle de ce dont elle n'a que faire; par exemple: la vie privée. De là la tristesse de l'Amérique et de l'Angleterre" (trad. de D. Valeri, p. 514, levemente modificada). Cf. *Correspondance*, vol. II, ed. al cuidado de V. Del Litto y H. Martineau, París, 1967, pp. 193 y 194 (carta a Daniello Berlinghieri).

del período posterior a la Restauración. La referencia a Inglaterra y a Estados Unidos era en idéntica medida elocuente. Para Stendhal, esos dos países simbolizaban el futuro: un futuro moroso, en el que desaparecerían todas las pasiones menos una, la pasión por el dinero.[28] Aburrimiento y tristeza, producidos por la intrusión de la moralidad en la vida privada, eran las características de las sociedades industriales modernas, entre las cuales pronto se contaría Francia.[29]

4. Auerbach escribió que Balzac "supera con mucho [a Stendhal] por lo que respecta a la trabazón orgánica entre hombre e historia. Concepción y práctica tales son completamente historicistas".[30] Ésa es una observación que no hace justicia a Stendhal. Auerbach, desviado por el *Historismus*, no notó que en las novelas de Stendhal la ausencia de un nexo orgánico entre el hombre y la historia es el resultado de una elección deliberada, expresada mediante un procedimiento formal específico. El aislamiento de los héroes de Stendhal es recalcado e intensificado por sus propias reflexiones interiores, que alternándose con la descripción de sus acciones dan lugar a una suerte de contrapunto. Ese procedimiento, que fue definido como "discurso directo libre", usualmente se presenta así: una narración en tercera persona es interrumpida bruscamente por una serie de breves frases atribuidas a uno de los protagonistas de la narración.[31] Aunque esté tanto más estructurado que el flujo informe del monólogo interior, el discurso directo libre pone al lector en

[28] Páginas iluminadoras acerca de este tema en F. Moretti, *Il romanzo di formazione* [1986], Turín, 1999, cap. II: "Waterloo Story", pp. 82-141.

[29] Uno de los títulos usuales del cap. XIX del libro II de *Rojo y negro* es "Un siècle moral" (cf. *Œuvres romanesques...*, *op. cit.*, p. 1104; acerca de los títulos usuales, véanse –en términos generales– pp. 981-983).

[30] E. Auerbach, *Mimesis*, vol. II, *op. cit.*, p. 253 [p. 452].

[31] Excelentes observaciones en J. T. Booker, "Style Direct Libre: The Case of Stendhal", en *Stanford French Review*, 1985, pp. 137-151.

estrecha relación, casi íntima, con los personajes más importantes de la novela: Julien Sorel, madame de Rênal, mademoiselle de la Mole. Releamos el pasaje que describe la reacción de mademoiselle de la Mole frente al diálogo entre Julien y el abad Pirard: "Ella había ido a buscar un libro y lo había oído todo; e inmediatamente sintió cierta estima por Julien. Tenemos aquí a uno que no nació de rodillas –pensó–, como ese viejo abad. ¡Válgame Dios, qué feo es!".[32]

Como se ve, Stendhal hace un uso muy sobrio de los signos de puntuación.[33] Ninguna comilla introduce las dos frases, aunque ambas están caracterizadas por oraciones directas o por interjecciones: "pensait-elle", en la primera; la interjección "Dieu!", en la segunda. Pero cuando los signos de puntuación están ausentes, el desplazamiento de la tercera a la primera persona –ya sea que se produzca dentro de una sola frase o bien en dos frases contiguas– es más brusco, y tanto más sorprendente. Presentamos aquí dos ejemplos, referidos respectivamente a Julien Sorel y a Mathilde de la Mole, citados primero en su texto original y más adelante en la versión italiana de Diego Valeri:

[32] E. Auerbach, *Mimesis*, vol. II, *op. cit.*, p. 221 [p. 426] (Stendhal, *Il rosso e il nero*, trad. de D. Valeri, *op. cit.*, p. 260). He revisado la puntuación sobre la base del original.

[33] F. Mylne, "The Punctuation of Dialogue in Eighteenth-Century French and English Fiction", en *The Library: A Quarterly Journal of Bibliography*, 1, 1979, pp. 43-61. En contra de la llamada *ponctuation forte* –esto es, abundante–, pueden leerse dos escritos publicados durante un mismo año: A. Frey, ancien prote et correcteur d'imprimerie, *Principes de ponctuation fondés sur la nature du langage écrit*, París, 1824; y el *Traité raisonné de ponctuation* publicado en apéndice a F. Raymond, *Dictionnaire des termes appropriés aux arts et aux sciences, et des mots nouveaux que l'usage a consacrés...*, París, 1824. Del apéndice a este último véase en especial el cap. X, p. XXVIII, a propósito de paréntesis, comillas (*guillemets*), etc.: "Leur apposition dans le langage est presque abandonnée dans ce moment. Les auteurs en général évitent les parenthèses, le tiret et les guillemets, le plus posible [Su colocación en el lenguaje está casi abandonada en este momento. Por lo general, los autores evitan todo cuanto pueden paréntesis, guiones y comillas]".

A force d'examiner le comte Norbert, Julien remarqua qu'il était en bottes et en éperons; [*punto y coma*] et moi je dois être en souliers, apparemment comme inférieur [A fuerza de escrutar al conde Norbert, Julien notó que él llevaba botas y espuelas; y yo debo llevar alpargatas, evidentemente como un inferior].

Y:

Ce Sorel a quelque chose de l'air que mon père prend quand il fait si bien Napoléon au bal. [*punto*] Elle avait tout à fait oublié Danton. [*punto*] Décidément, ce soir, je m'ennuie. [*punto*] Elle saisit le bras de son frère... [Este Sorel tiene algo de la actitud que adopta mi padre cuando hace de Napoleón en los bailes de disfraces. Ella había olvidado del todo a Danton. Decididamente, esta noche me aburro. Se tomó del brazo de su hermano...].[34]

En la traducción italiana, la puntuación de ambos pasajes fue normalizada, y vuelta más convencional: "A forza di esaminare il conte Norberto, notò que aveva gli stivali e gli speroni [*punto*]. E io devo portare le scarpe basse, evidentemente perché sono un inferiore! [*signo de exclamación*]".

Quel Sorel ha qualcosa che mi ricorda mio padre cuando fa il Napoleone nei balli in costume –. [*guión pequeño y punto*] Ella aveva completamente dimenticato Danton.– [*punto y guión pequeño*] "Decisamente questa sera mi annoio" [*entrecomillado*]. Prese sotto braccio suo fratello...[35]

El traductor parece haber temido que el lector, siquiera por una fracción de segundo, pudiera verse desorientado: de allí

[34] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, pp. 569 y 612.
[35] Stendhal, *Il rosso e il nero*, trad. de D. Valeri, *op. cit.*, pp. 249 y 298.

la inserción de puntos, signos de exclamación, guiones y puntos, comillas. Sin embargo, el propósito de Stendhal era justamente ése: desorientar al lector imprimiendo a la narración un ritmo agitado, febril, basado en una puntuación quebrada y fragmentada, que introduce repentinos cambios de perspectiva.[36]

5. En el tramo analizado por Auerbach, Julien evoca a Mathilde para justificar el aburrimiento sentido durante las comidas organizadas por el marqués: "Vea que en ocasiones bosteza aun mademoiselle de la Mole". Capítulos después, Mathilde reaparece, bostezando y fijando en Julien "aquellos hermosos ojos suyos, de los cuales emanaba el tedio más profundo".[37] Mathilde le pide a Julien que la acompañe a un baile. Julien comprende que debe aceptar; pero apenas comienza el baile deja de interesarse en ella. Llegado este punto, la escena (una de las más extraordinarias de toda la novela) es vista a través de los ojos de Mathilde. Los únicos pensamientos a los cuales tenemos acceso son los suyos: "Decididamente me aburro", etc. Julien se sumerge en una apasionada conversación con el conde Altamira, un exiliado que dejó Nápoles para sustraerse (tal como había hecho Domenico Fiore, amigo de Stendhal) a una condena a muerte por motivos políticos. Los dos hombres se acercan. Mathilde "no perdía una sílaba de la conversación. El aburrimiento había desaparecido".[38]

[36] Cf. F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, *op. cit.*, p. 107: "Ciertas páginas de Stendhal abiertas y casi despedazadas por los bruscos pasos de un punto de vista a otro".

[37] Stendhal, *Il rosso e il nero*, trad. de D. Valeri, *op. cit*, p. 288.

[38] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 613: "Mathilde ne perdait pas une syllabe de leur conversation. L'ennui avait disparu" (trad. de D. Valeri, p. 299). Acerca de las circunstancias que probablemente hayan inspirado a Stendhal, cf. C. Liprandi, "Sur un épisode du *Rouge et Noir*: le bal du Duc de Retz", en *Revue des Sciences Humaines*, 76, octubre-diciembre de 1954, pp. 403-417.

Tanto Mathilde como Julien están fascinados por Altamira. Su apasionado compromiso político es la verdadera antítesis del aburrimiento. Altamira le dice a Julien: "Ya no hay verdaderas pasiones en el siglo XIX; por eso uno se aburre tanto en Francia".[39]

Altamira habla del siglo XIX como si la Francia de la Restauración fuese un caso específico que confirma una ley más general. En ese sentido, no hace más que dar resonancia a los ecos de los dos subtítulos divergentes de la novela: *Crónica del siglo XIX, Crónica de 1830.* Altamira habla en nombre de Stendhal. Habrá quien objete que los primeros lectores de *Rojo y negro* leyeron esas páginas –es más, la novela entera– a la luz de la revolución de julio. El pasaje en que Altamira augura que la experiencia de los países de América del Sur transmitirá a Europa los ideales de libertad va acompañado por una nota a pie de página del editor (plausiblemente escrita por el propio Stendhal) en la cual se advierte de modo lacónico que esa parte de la novela, "enviada a imprenta el 25 de julio de 1830" fue "impresa el 4 de agosto". Sobre esa base, Michel Crouzet sostuvo que la escena del baile y las reflexiones de Altamira "concuerdan en todo con la revolución [de julio], de la cual son simultáneamente auspicio y anuncio. Stendhal le dice al lector que su novela lleva a las barricadas, aun sin nombrarlas".[40] Sin embargo, la nota al pie y la novela tienen un significado completamente distinto. Julien Sorel no es un liberal, es un jacobino fuera de tiempo: *Rojo y negro* relata la historia

[39] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 614: "Il n'y a plus des passions véritables au XIXe siècle; c'est pour cela que l'on s'ennuie tant en France" (trad. de D. Valeri, pp. 299 y 300).

[40] M. Crouzet, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 11: "Les propos du bal de Retz et les pensées d'Altamira sont en parfaite consonance avec la Révolution, ils l'appellent et l'annoncent. Stendhal indique au lecteur qu'il avait bien dit que son roman conduit aux barricades et les contient, même s'il n'en parle pas".

de una trágica derrota individual, no de una revolución victoriosa. Stendhal pensaba que la política, tal como la había vivido bajo Napoleón, durante la campaña de Rusia, pertenecía al pasado, y que por obra de la era tediosa de la industria y del comercio se había vuelto obsoleta. Y la historiografía, tradicionalmente identificada con la historia de la vida pública, ya había quedado superada por las novelas, como Destutt de Tracy le había explicado a Stendhal. Los acontecimientos históricos estaban destinados a repetirse, pero en forma reducida y deformada. Mathilde se da cuenta de ello oscuramente mientras contempla a Altamira: "No veo otra cosa que distinga a un hombre si no es la condena a muerte, pensó Mathilde, es la única cosa que no se compra".[41]

Aquí, como suele suceder en las novelas de Stendhal, se anticipan de modo oscuro o simbólico acontecimientos que están más allá, que han de llegar. Mathilde sepultará la cabeza cortada de Julien, así como la reina Margarita de Navarra había sepultado la cabeza de su amante, Boniface de la Mole, decapitado en la época de las guerras de religión. Julien no morirá por motivos políticos, sino por haber intentado dar muerte a su amante, madame de Rênal; no morirá como un héroe, sino como un criminal. En "una era degenerada y tediosa", como dice Mathilde, todo puede ser comprado, y el heroísmo es imposible.[42]

6. Volvamos a la escena del baile. Vemos a Mathilde mientras oye la conversación entre Julien y Altamira: "Mademoi-

[41] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 607: "Je ne vois que la condamnation à mort qui distingue un homme, pensa Mathilde, c'est la seule chose qui ne s'achète pas" (trad. de D. Valeri, p. 292; modifiqué la puntuación).

[42] Sthendal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 644. Una observación muy similar fue realizada por A. Sonnenfeld, "Romantisme (ou ironie): les épigraphes du 'Rouge et Noir'", en *Stendhal Club*, 78, enero de 1978, pp. 143-154, en especial p. 153.

selle de la Mole, que inclinaba su cabeza con el más vivo interés, estaba tan cerca que su hermoso cabello casi tocaba el hombro de él".[43]

Una vez más, Mathilde es retratada en plena acción de oír, de prestar oído, así como Stendhal presta oído a los discursos de sus personajes, forzando a quien lee a hacer otro tanto. Para Stendhal, el yo es sinónimo de multiplicidad. A veces se escrutaba con temple divertido, perplejo o aburrido, como en la oración escrita en un ejemplar de *Armance*: "Domingo aburrido, paseo por el Corso con Míster Sten[dhal], y así durante toda la vida *till the death*".[44]

Hace cincuenta años, Jean Starobinski indagó en un muy brillante ensayo la pasión de Stendhal por los seudónimos (se conocen casi doscientos, usados en ocasiones tanto públicas como privadas). Starobinski, crítico y psicoanalista, enfatizó la vertiente de voyeur en Stendhal, citando como respaldo de su interpretación un pasaje de los diarios en el que éste se refiere a sus propias inclinaciones amorosas. En dicho ensayo, Starobinski no se ocupa de la obra de Stendhal. La relación entre la obra literaria y la psicología del autor es todo lo contrario a sencilla: el crítico –observó Starobinski– debería indagar el espacio situado entre una y la otra.[45] Las novelas de Stendhal están impregnadas de erotismo, pero los encuentros amorosos entre sus persona-

[43] Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *op. cit.*, p. 613: "Mlle de la Mole, penchant la tête avec le plus vif intêret, était si près de lui, que ses beaux cheveaux touchaient presque son épaule" (trad. de D. Valeri, p. 299).

[44] Stendhal, *Romans...*, vol. I, *op. cit.*, p. 1432: "Dimanche ennuyeux, promenade au Corso with Mister Sten[dhal], et pour toute sa vie ainsi till the death. 15 mars 35" (anotación en el ejemplar Bucci de *Armance*, descifrada sólo parcialmente en *Œuvres romanesques...*, *op. cit.*, p. 896).

[45] J. Starobinski, *L'œil vivant*, París, 1961, cap. "Stendhal pseudonyme", pp. 191-240 [trad. esp.: *El ojo vivo*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 2002]; también de Starobinski, "Leo Spitzer et la lecture stylistique", introducción a L. Spitzer, *Études de style*, París, 1970, pp. 27 y 28.

jes quedan siempre librados a la imaginación del lector.[46] En cuanto escritor, Stendhal siempre se abstuvo del voyeurismo en sentido estricto; pero, en cambio, el fisgoneo acústico tuvo, como ya se notó, una función importante en sus relatos.[47] El discurso directo libre había sido usado, de modo ocasional, por Goethe en *Las afinidades electivas*: novela que Stendhal leyó y amó, y a la cual rindió homenaje en el título de un capítulo de *Rojo y negro* (I, VII). Pero al uso sistemático de ese procedimiento por parte de Stendhal puede haber contribuido también un elemento de carácter psicológico.

7. En 1834-1835, Stendhal releyó *Rojo y negro*, con sentimientos contradictorios. En el manuscrito de *Lucien Leuwen* garrapateó sus propios comentarios. Entre otras cosas, criticó "ciertas frases discordantes y la falta de esas pequeñas palabras que ayudan a que la imaginación del lector benévolo se figure las cosas".[48] La novela le pareció "veraz, pero seca"; el estilo, "demasiado brusco, demasiado inconexo"; "cuando yo la escribía –observó– sólo cuidaba de la sustancia de las cosas".[49]

Stendhal, que por lo general escribía en un estado de exaltación, era incapaz de revisar sus propios textos.[50] La insatisfacción por la "sequedad" de *Rojo y negro* parece anticipar el estilo más armonioso de la *La cartuja de Parma*.

[46] Cf. las observaciones de Y. Ansel en Stendhal, *Œuvres romanesques*, *op. cit.*, pp. 1131-1133.

[47] Debo esta fórmula a Vyacheslav Ivanov.

[48] Stendhal, *Romans...*, vol. I, *op. cit.*, p. 1401: "5 mai 1834. [...] A Marseille, en 1828, je crois, je fis trop court le manuscrit du *Rouge*. Quand j'ai voulu le faire imprimer à Lutèce, il m'a fallu faire de la substance au lieu d'effacer quelques pages et de corriger le style. De là, entre autres défauts, des phrases heurtées et l'absence de ces petits mots qui aident l'imagination du lecteur bénévole à se figurer les choses".

[49] *Ibid.*, vol. I, pp. 1458, 1483. Actualmente, la primera anotación es inhallable: cf. *Œuvres romanesques*, *op. cit.*, p. 992.

[50] R. Alter, *A Lion...*, *op. cit.*, p. 168.

Pero esa "sequedad" era el punto de llegada de un proyecto intelectual que se remontaba a la juventud de Stendhal. El 29 de marzo de 1805, cuando tenía unos 20 años, escribió en su diario:

> Tengo la manía de mostrar a todos una figura lacerada. Como un pintor que quisiera cimentarse en el género propio de Albani y juiciosamente empezara por el estudio de la anatomía, y para quien, como objeto útil, ésta se hubiera vuelto tan agradable que, en lugar de pintar un bello seno, en su deseo de encantar a los hombres, pintaría sin velos y sangrantes todos los músculos que forman el pecho de una mujer bella, tanto más horrible, en su idiota manía, en cuanto se esperase algo más agradable. Ellos procuran un nuevo disgusto por la verdad de los objetos que presentan. Uno no haría más que despreciarlos, si fueron falsos, pero son verdaderos, y asedian la imaginación.[51]

Veinticinco años después, Mérimée le escribió a Stendhal, uno de sus amigos más cercanos, lo que pensaba de *Rojo y negro*, recientemente publicado. Retomó la metáfora usada por el joven Stendhal, que acaso hubiera oído durante una de sus conversaciones; pero en vez de identificarse con el pintor,

[51] Stendhal, *Œuvres intimes*, vol. I: *Journal*, ed. al cuidado de V. del Litto, París, 1981, pp. 301 y 302: "C'est un peintre qui voudrait s'illustrer dans le genre de l'Albane, qui aurait judicieusement commencé par l'étude de l'anatomie, et pour qui, comme objet utile, elle serait devenue tellement agréable, qu'au lieu de peindre un joli sein, voulant enchanter les hommes, il peindrait à découvert et sanglants tous les muscles qui forment la poitrine d'une jolie femme, d'autant plus horrible, en leur sotte manie, qu'on s'attendait à une chose plus agréable. Ils procurent un nouveau dégoût par la vérité des objets qu'ils présentent. On ne ferait que les mépriser s'ils étaient faux, mais ils sont vrais, ils poursuivent l'imagination" (*Diario*, vol. I, trad. it. de E. Rizzi, Turín, 1977, p. 164, modificada). Cf. también Stendhal, *Œuvres intimes*, vol. II: *Journal*, *op. cit.*, p. 108, 13 de diciembre de 1829: "Il faut avoir le courage des Carrache".

se identificó con el público horrorizado. En la primera parte de la carta, que se perdió, Mérimée afirmaba que alguien había acusado a Stendhal del más grave de los delitos, "el de desnudar y poner en plena luz ciertas llagas del corazón humano que son demasiado desagradables de ver".

"Esta observación me pareció justa", escribió Mérimée. "El carácter de Julien tiene rasgos atroces; innegablemente verdaderos, pero siguen siendo horribles. La finalidad del arte no es echar luz sobre esos perfiles de la naturaleza humana." Y comparó *Rojo y negro* con *El vestidor de la señora* de Swift, observando: "Estáis lleno de estas verdades intolerables".[52]

8. La comparación con Swift propuesta por Mérimée no debe tomarse al pie de la letra. Nada tiene de escatológico *Rojo y negro*. Lo chocante para Mérimée era la actitud distante de Stendhal con relación a las convenciones sociales, y la voluntad de dejarlas al desnudo. Sin embargo, esa propuesta de comparación entre Stendhal y Swift debe profundizarse. En una anotación en el margen del manuscrito de *Mina de Vanghel*, que quedó incompleta, Stendhal observó que

> en una novela, [a uno lo] deja frío describir usos y costumbres. Se tiene la impresión de algo moralizante. Hay que transformar la descripción en estupor, introducir a una ex-

[52] Stendhal, *Correspondance*, vol. II, ed. al cuidado de V. del Litto y H. Martineau, París, 1962, pp. 858 y 859. Mérimée observó que Stendhal, dadas sus relaciones con madame Azur, no podía –a diferencia de Swift– aducir la coartada de la impotencia. Tanto Mérimée como Stendhal habían sido amantes de madame Azur (Alberthe de Rubempré), quien poco antes en un salón parisino había hablado con entusiasmo de las proezas eróticas de Stendhal: cf. R. Alter, *A Lion...*, *op. cit.*, pp. 183 y 184. Stendhal había aludido a la impotencia de Swift cuando se refirió a la trama de *Armance* en una carta a Mérimée del 23 de diciembre de 1826 (cf. *Romans...*, vol. I, *op. cit.*, pp. 190-192).

> tranjera que se asombra, y transformar la descripción en un sentimiento.[53]

Stendhal ya se había valido de ese procedimiento. Julien Sorel, hijo de un campesino, se mueve sorprendido entre la casa de madame de Rênal, el seminario, el palacio del marqués de la Mole. Stendhal contemplaba a la sociedad francesa desde un punto remoto, a través de los ojos de un joven desprovisto de esperanza y socialmente desarraigado. Mérimée compartía el amor de Stendhal por los detalles concretos, etnográficos; pero la "áspera verdad" de *Rojo y negro* era demasiado para él.

Los dos amigos eran muy distintos, ya sea como escritores o como personas. En un retrato afectuosamente irónico, publicado pocos años después de la muerte de Stendhal, Mérimée escribió:

> Durante toda su vida fue dominado por su imaginación y no hizo nada si no era bruscamente y por su entusiasmo. Pese a ello, se enorgullecía de siempre obrar conforme a la razón. "En todas las cosas hay que regirse por la LÓ-GI-CA", decía, haciendo una pausa entre las sílabas. Pero sufría, perdiendo la paciencia, porque la *lógica* de los otros no era la suya.[54]

En este rasgo psicológico, captado por la intuición de Mérimée, vemos despuntar el doble y contradictorio vínculo de Stendhal con el iluminismo y con el romanticismo, con la

[53] Citado por M. Augry-Merlino, *Le cosmopolitisme dans les textes courts de Stendhal et Mérimée*, Ginebra y París, 1990, p. 102.

[54] P. Mérimée, "H. B." [1850], en *Portraits historiques et littéraires*, ed. al cuidado de P. Jourda, París, 1928, p. 155: "Toute sa vie il fut dominé par son imagination, et ne fit rien que brusquement et d'enthousiasme. Cependant, il se piquait de n'agir jamais que conformément à la raison. 'Il faut en tout se guider par la LO-GIQUE', disait-il en mettant un intervalle entre la première syllabe et le reste du mot. Mais il souffrait impatiemment que la *logique* des autres ne fût pas la sienne".

racionalidad y con las emociones, con la lógica y con las creencias. Como se percibe en la *Vida de Henry Brulard*, ese entramado ya estaba presente en Stendhal cuando contaba con 14 años de edad. Había empezado a estudiar matemática; y no lograba entender cómo era que al multiplicar números negativos se obtiene un número positivo. Pero lo peor todavía estaba por llegar:

> Al comienzo de la geometría está dicho: "Se da el nombre de paralelas a dos rectas que, prolongadas hasta el infinito, nunca se cruzarían". Y ya desde el comienzo de la *Estática*, esa bestezuela de Louis Monge dice poco más o menos esto: "Dos rectas paralelas pueden ser consideradas como secantes si las prolongamos al infinito".
>
> Creí leer un catecismo, y por añadidura uno de los más necios. En vano pedí explicaciones a M. Chabert [*otro docente de matemática*]:
>
> —Hijo mío –dijo, adoptando ese tono paternal que tanto más se condice con el zorro viejo delfinático, con cierto aire de Edouard Mounier (par de Francia en 1836)–, hijito, lo sabréis más tarde.
>
> Y el monstruo, acercándose a la pizarra de tela encerada, trazó en ella dos rectas paralelas y muy cercanas:

—Ved –me dijo–: en el infinito puede decirse que se cruzan. Sin más estuve por plantar definitivamente todo. Un confesor, hábil y buen jesuita, en ese momento habría podido convertirme comentando esta máxima:

—Veis que todo es error o, mejor, que nada hay falso, nada verdadero; todo es convención. Adoptad la convicción que os vuelva más propicio el mundo. La tosca plebe es patriota y ensuciará siempre este perfil de la cuestión; haceos aristocrático como vuestros familiares y por nuestra parte encontraremos el modo de mandaros a París y recomendaros a las damas influyentes.

> Para expresarlo con fuerza, me habría vuelto un truhán y al día de hoy, en 1836, sería extremadamente rico.[55]

Observando retrospectivamente ese episodio, Stendhal enlazó su propia pasión precoz por la lógica con el odio por las convenciones. Sin embargo, lo que mantiene con vida ese episodio durante casi cuarenta años en la memoria de Stendhal debe haber sido el improviso descubrimiento de una grieta en la geometría de Euclides, que le había parecido sólida como una roca. Ese descubrimiento podría haber contribuido a su durable fascinación por los fenómenos irracionales, como las pasiones, que la razón debe aprender a analizar. El joven Stendhal tenía una gran admiración por Pascal, a quien comparó no sólo con Shakespeare sino consigo mismo: "Cuando leo a Pascal –escribió–, tengo la impresión de leerme a mí mismo [...] creo que, entre todos los escritores, él es el más cercano a mi alma".[56] Esa afirmación, que no parece haber llamado la atención de los estudiosos, es menos sorprendente de lo que parece. A los ingenuos provinciales que le preguntaban cuál era su profesión, Stendhal tenía por hábito contestar: "Observador del corazón humano".[57] Tal vez volvía a pensar en la famosa frase de Pascal, "el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce". En una carta a su hermana Pauline, tan querida por él, Stendhal tradujo las palabras de Pascal en el *Que-sais-je?* [¿Qué sé yo?] de Montaigne: "Releo la *Logique* de Tracy con vivo placer; intento razonar de modo correcto para encontrar una respuesta exacta a la pregunta: '¿Qué es lo que deseo?'".[58]

[55] Stendhal, *Vie d'Henry Brulard*, en *Œuvres intimes*, vol. II, *op. cit.*, pp. 858 y 859 [trad. esp.: *Vida de Henry Brulard*, Madrid, Alfaguara, 2004].

[56] Cf. *ibid.*, vol. I, p. 208; *Journal littéraire*, en *Œuvres complètes*, vol. XXXIV, *op. cit.*, p. 172; cf. también pp. 166 y 168.

[57] P. Mérimée, "[Stendhal] Notes et souvenirs", en *Portraits*, *op. cit.*, p. 179.

[58] Stendhal, *Correspondance*, vol. I, *op. cit.*, p. 352 (a Pauline Beyle, 3 de junio de 1807): "Je relis la *Logique* de Tracy avec un vif plaisir; je cherche

En los *Recuerdos de egotismo*, Stendhal escribió: "Uno puede conocerlo todo, excepto a uno mismo".[59]

9. El discurso directo libre da voz al aislamiento de los personajes de Stendhal, a su ingenua vitalidad derrotada por un proceso histórico que sacude y humilla sus ilusiones.[60] Es un procedimiento que parece de antemano vedado a los historiadores, ya que por definición el discurso directo libre no deja huella documental. Estamos en una zona situada más acá (o más allá) del conocimiento histórico, e inaccesible para éste. Sin embargo, los procedimientos narrativos son como campos magnéticos: provocan preguntas y atraen documentos potenciales.[61] En ese sentido, un procedimiento como el discurso directo libre, nacido para responder, en el campo de la ficción, a una serie de preguntas planteadas por la historia, puede ser considerado un desafío indirecto lanzado a los historiadores. Un día ellos podrían hacerlo propio, en formas que hoy no logramos imaginar.

à raisonner juste pour trouver une réponse exacte à cette question: 'Que désiré-je?'".

[59] Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, ed. al cuidado de B. Didier, París, 1983, p. 114: "On peut tout connaître, excepté soi-même" [trad. esp.: *Recuerdos de egotismo y otros escritos íntimos*, Barcelona, Anagrama, 1974].

[60] N. Chiaromonte, "Fabrizio a Waterloo", en *Credere e non credere*, Bolonia, 1993, pp. 23-48, en especial, p. 30, escribe: "Stendhal no sólo no cree en la Historia con mayúscula, sino tampoco siquiera en la que él narra". En realidad, él cree en ambas: de allí surge el entramado de desprecio (durante los últimos años, disgusto) y alegría que es sólo suyo.

[61] C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, 2000, p. 48.

X. REPRESENTAR AL ENEMIGO

ACERCA DE LA PREHISTORIA FRANCESA DE LOS *PROTOCOLOS**

1. HABLARÉ DE DOS TEXTOS y de la relación que los vincula. El primero es conocido casi únicamente por los estudiosos, el segundo está difundido en todo el mundo. Empezaré por el primero. El *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu* apareció anónimo en Bruselas en 1864.[1] En la portada, el autor, Maurice Joly, se autodefinía como "un contemporáneo". Al año siguiente, Joly fue identificado por la policía francesa, procesado, y condenado a 15 años de prisión por haber escrito frases sediciosas y ofensivas con relación a Napoleón III. El *Diálogo* fue inmediatamente traducido al alemán; en 1868 fue reeditado dos veces en Bruselas, con el nombre del autor.[2] Pasado el derrumbe del se-

* Versiones levemente distintas de este ensayo fueron presentadas en el Darwin College, Cambridge, y los Departamentos de Historia de las Universidades de Siena y de Cagliari. Gopal Balakrishnan, Michele Battini, Pier Cesare Bori, Cesare G. De Michelis, Andrea Ginzburg, Maria Luisa Catoni, Mijaíl Gronas y Serguéi Kozlov me ayudaron a mejorar estas páginas.

[1] M. Joly, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, con una introducción de J.-F. Revel, París, 1968. Las citas han sido tomadas de M. Joly, *Dialogo agli Inferi tra Machiavelli e Montesquieu*, ed. al cuidado de R. Repetti, trad. it. de E. Nebiolo Repetti, Génova, 1995 [trad. esp.: *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Barcelona, Muchnik, 2002].

[2] Acerca de la biografía de Joly, cf. P. Charles, *Les Protocoles des sages de Sion* [1938], vuelta a publicar en *Les Protocoles des Sages de Sion*, 2 vols., ed. al cuidado de P.-A. Taguieff (en adelante, ed. Taguieff), París, 1992, vol. II, pp. 9-37; en especial, p. 25 (corregí una inexactitud respecto de la edición de 1868). Cf. también M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, p. 12, n. 4. En 1870, Joly declaró que una segunda edición ampliada del *Diálogo*, en la cual había trabajado durante su reclusión en Sainte-Pélagie, estaba en prensa; no consta

gundo imperio, Joly, que sin mucho éxito ejercía como abogado, intentó la carrera política. Después de una violenta polémica con Jules Grévy, quien había sido su protector político durante cierto tiempo, Joly se vio completamente aislado. En 1878 se mató; tenía menos de 50 años.

Una traducción al español del *Diálogo* se publicó en Buenos Aires en el año 1898;* luego el libro fue olvidado. Fue redescubierto durante 1921, en el momento en que –como diré más adelante– fue identificado como fuente de los *Protocolos de los sabios de Sión*, el panfleto antisemita aparecido en 1903.

Durante mucho tiempo, la malhadada fortuna de los *Protocolos*, hoy en día más virulenta que nunca, opacó la originalidad del *Diálogo en el infierno*. Pero recientemente el libro de Joly fue redescubierto, en especial en Francia, como un texto importante del pensamiento político del siglo XIX. Alguien lo definió como "un clásico". Intentaré analizar los motivos y las implicaciones de esta tardía fortuna.

2. En un escrito autobiográfico redactado en 1870, Joly describió la génesis del *Diálogo en el infierno*:

> Una noche, mientras paseaba por el terraplén a lo largo del río, cerca del Pont Royal –con un tiempo turbulento que todavía recuerdo–, el nombre de Montesquieu vino de golpe a mi pensamiento como personificando todo un sesgo de ideas

---

que alguna vez haya aparecido (*Maurice Joly. Son Passé, son programme, par lui-même*, París, 1870, p. 10, n. 2).

* *Diálogo en los infiernos entre Maquiavelo y Montesquieu o La política de Maquiavelo en el siglo XIX. Por un contemporáneo*, Buenos Aires, J. Real y Prado, 1898, según relevó en una carta al *New York Times* Denys P. Myers el 10 de septiembre de 1921. Podemos mencionar además la edición registrada en el catálogo de la Biblioteca Nacional Argentina: Buenos Aires, La Anticuaria, 1898. [N. del T.]

que yo quería expresar. ¿Pero quién sería el interlocutor de *Montesquieu*?

Una idea brotó de mi mente; ¡y diantres, es *Maquiavelo*! *Maquiavelo*, quien representará la política de la fuerza junto a Montesquieu, quien representará la política de derecho; y Maquiavelo será Napoleón III, quien por sí solo retratará su abominable política.[3]

La política y los jueces que condenaron a Joly leyeron el *Diálogo en el infierno* según las intenciones de su autor. Fortalecidos por esta convergencia, podríamos llegar a la conclusión de que el significado del *Diálogo* es claro y carente de cualquier ambigüedad. Pero una lectura de cerca hace surgir una historia distinta y más compleja.

Desde hace mucho tiempo, los críticos nos enseñaron a mirar con escepticismo las intenciones de los autores. Ignorarlas sería obviamente absurdo; pero, por cierto, el autor no es necesariamente el intérprete más adecuado de su propia obra. El caso de Maurice Joly es, desde este punto de vista, ejemplar.

Lo primero que debemos preguntarnos es a qué género o subgénero literario pertenece el *Diálogo en el infierno*. El fragmento que leí recién muestra que Joly había pensado en escribir un diálogo antes de que acudieran a su mente los nombres de Maquiavelo y de Montesquieu. Joly afirmó que la idea de escribir un diálogo le había surgido pensando en

[3] M. Joly, *Maurice Joly. Son Passé...*, *op. cit.*, pp. 9 y 10: "Un soir que je me promenais sur la terrace au bord de l'eau, près du Pont Royal, par un temps de boue, dont je me souviens encore, le nom de *Montesquieu* me vint tout à coup à l'esprit comme personifiant tout un côté de mes idées que je voulais exprimer. Mais quel serait l'interlocuteur de Montesquieu?

Une idée jaillit de mon cerveau: et pardieu c'est *Machiavel! Machiavel* qui représente la politique de la force à côté de Montesquieu qui représentera la politique du droit; et Machiavel, ce sera Napoléon III, qui peindra à lui-même son abominable politique".

el *Dialogue sur le commerce des bleds* [*Diálogos sobre el comercio de trigo*] del abad Galiani, publicado en forma anónima en 1770 y reeditado múltiples veces. Sin embargo, la presunta conexión entre ambos textos, de la cual se hacen eco todos los comentaristas del *Diálogo en el infierno*, no es muy convincente. En el panfleto de Galiani, el *cavalier* Zanobi, portavoz del autor, discute con dos desconocidos, uno de ellos designado únicamente con sus iniciales.[4] La alusión hecha por Joly en otra circunstancia a la *Satyre Ménippée* [Sátira menipea], panfleto anticatólico que vio la luz durante las guerras de religión, inspirado en Luciano de Samosata, parece tanto más pertinente.[5] El diálogo imaginario entre dos personajes famosos, Maquiavelo y Montesquieu, evoca inmediatamente el género literario de los diálogos de los muertos, vuelto famoso (si no incluso inventado) en el siglo II d. C. por Luciano de Samosata.[6] Como se verá, esta operación preliminar de contextualización enfatiza la originalidad del *Diálogo en el infierno* de Joly antes que reducirla.

3. Un género es definido por una serie de características que implican simultáneamente constricciones y posibilidades. En tiempos pasados, esas características se definían como "leyes" –que, como sucede con las auténticas leyes, pueden ser violadas o modificadas–. En los *Diálogos de los muertos* de Luciano se da el caso de encontrar personajes

[4] F. Galiani, *Dialogue sur le commerce des bleds*, en *Opere* (*Illuministi italiani*, vol. VI), ed. al cuidado de F. Diaz, Milán y Nápoles, 1975, pp. 357-612 [trad. esp.: *Diálogos sobre el comercio de trigo*, Madrid, J. Ibarra, 1775].

[5] *Satyre Ménippée ou la vertu du Catholicon d'Espagne*, 2 vols., ed. al cuidado de C. Nodier, París, 1824.

[6] Una vez que terminé la escritura de estas páginas vi que esa conexión ya había sido propuesta por Johannes Rentsch, *Lukian-Studien*, Plauen, 1895, p. 39 (citado por N. Marcialis, *Caronte e Caterina: dialoghi dei morti nella letteratura russa del XVIII secolo*, Roma, 1989, p. 19). Rentsch mencionó la traducción al alemán del *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, publicada sin mención de autor.

reales junto a figuras míticas, como en la confrontación, inspirada indirectamente por Plutarco, entre Aníbal y Alejandro Magno (con Minos, que tiene su escaño como juez, y Escipión, que llega de improviso, hacia el final del diálogo).[7] Pero a finales del siglo XVII, Fontenelle, en sus *Nouveaux dialogues des morts* [Nuevos diálogos de los muertos], eliminó las figuras mitológicas y dio cabida únicamente a los personajes reales: de ese modo reinventó, modificándolo, un género que le ofrecía la posibilidad de poner de relieve, con irónica ligereza, la superioridad de los modernos por sobre los antiguos.[8] Esta fórmula literaria tuvo veloz difusión por toda Europa, de Francia a Inglaterra, de Alemania a Rusia.[9]

Joly, quien habrá conocido bien los *Nouveaux dialogues des morts* de Fontenelle, retomó el género desde una perspectiva distinta. La discusión entre Maquiavelo y Montesquieu en los infiernos se desglosa a lo largo de 25 diálogos (más un epílogo, escrito algunos años después, que sólo recientemente fue reeditado en un apéndice al texto principal).[10] Montesquieu empieza recordando las ideas que

[7] Cf. Luciano, *Dialoghi dei morti*, 12 [trad. esp.: *Diálogo de los dioses. Diálogo de los muertos*, Madrid, Alianza, 2005].

[8] B. de Fontenelle, *Nouveaux dialogues des morts* [1683], nueva edición aumentada, "à Londres, 1711", dedicada a Luciano: "J'ai supprimé Pluton, Caron, Cerbère, et tout ce qui est usé dans les Enfers [Suprimí a Platón, Caronte, Cerbero, y todo cuanto se usa en los Infiernos]". Acerca de la oposición entre antiguos y modernos, véase, por ejemplo, el diálogo entre Erasístrato y Hervé (Harvey).

[9] J. Egilsrud, *Le "Dialogue des Morts" dans les littératures française, allemande et anglaise (1644-1789)*, tesis, París, 1934; F. Keener, *English Dialogues of the Dead: A Critical History, an Anthology, and a Check-List*, Nueva York, 1973; N. Marcialis, *Caronte e Caterina...*, *op. cit.* Un ejemplo típico: [A.-A. Bruzen de la Martinière], *Entretiens des ombres aux Champs Elysées*, Ámsterdam, 1723, que incluye un diálogo (el sexto) entre Confucio y Maquiavelo (vol. II, pp. 111-232).

[10] M. Joly, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, precedido por *L'Etat retors* de Michel Bounan, París, 1987, 1999[3]. El epílogo fue

había formulado en su *Esprit des Lois* [*El espíritu de las leyes*]: la primera de todas, la autonomía recíproca entre los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial. Montesquieu piensa que el triunfo de ese principio, que es un rasgo distintivo de los Estados modernos en toda Europa, ya se da por descontado; pero su información acerca de la historia reciente no va más allá del año 1847. Con maligna complacencia, Maquiavelo pone a Montesquieu al corriente de lo sucedido después de esa fecha, exponiendo en forma velada los acontecimientos franceses más recientes: la revolución de 1848 y sus sangrientas secuelas; el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851; el plebiscito y la proclamación del segundo imperio un año después. Por tanto, concluye Maquiavelo, en uno de los países más avanzados de Europa, lacerado por tensiones políticas y sociales, un individuo (Luis Napoleón) se hizo con el poder mediante la fuerza, instaurando un nuevo régimen que combina eficazmente la paz social y la prosperidad. Se trata de la solución más adecuada a la fragilidad que pone en riesgo a todas las sociedades modernas, como explica Maquiavelo en una elocuente apología del régimen de Napoleón III:

> No consigo ver salvación posible para estas sociedades, verdaderos colosos con pies de arcilla, a menos que se instaure una centralización a ultranza, que ponga toda la fuerza pública a disposición de quienes gobiernan; una administración jerárquica parecida a la del imperio romano, que regule mecánicamente todos los movimientos de los individuos; un vasto sistema de legislación que recupere todas y cada una de las libertades que fueron imprudentemente dadas; un despotismo gigantesco, por último, que inmediatamente y en todo mo-

---

publicado como texto autónomo: M. Joly, *Le plébiscite. Epilogue du Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, con posfacio de F. Leclercq, París, 1996.

> mento pueda caer sobre todo aquello que oponga resistencia, sobre todo aquello que se queje. Me parece que el cesarismo del bajo imperio realiza suficientemente bien cuanto deseo para el bienestar de las sociedades modernas. Gracias a esos enormes aparatos que ya funcionan, según alguien me dijo, en más de un país europeo, aquellas podrán vivir en paz, tal como en China, Japón, India. No es lícito que un vulgar prejuicio haga despreciar esas civilizaciones orientales, cuyas instituciones se aprende cada día más a respetar. El pueblo chino, por ejemplo, es muy emprendedor en el comercio y está muy bien administrado.[11]

Para los primeros lectores del *Diálogo en el infierno*, las palabras de Maquiavelo tenían un significado transparente. En 1850, Auguste Romieu había acuñado el término "cesarismo" para definir un régimen que era el "resultado necesario de una etapa de extrema civilidad [...] ni monarquía ni imperio, ni despotismo ni tiranía, sino algo peculiar todavía no bien conocido".[12] Al año siguiente, Romieu escribió un

[11] M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*; *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 40 (final del cuarto diálogo): "Je ne vois de salut pour ces sociétés, véritables colosses aux pieds d'argile, que dans l'institution d'une centralisation à outrance, qui mette toute la force publique à la disposition de ceux qui gouvernent; dans une administration hiérarchique semblable à celle de l'empire romain, qui règle mécaniquement tous les mouvements des individus; dans un vaste système de législation qui reprenne en détail toutes les libertés qui ont été imprudemment données; dans un despotisme gigantesque, enfin, qui puisse frapper immédiatement et à toute heure, tout ce qui résiste, tout ce qui se plaint. Le Césarisme du Bas-Empire me paraît réaliser assez bien ce que je souhaite pour le bien-être des sociétés modernes. Grâce à ces vastes appareils qui fonctionnent déjà, m'a-t-on dit, en plus d'un pays de l'Europe, elles peuvent vivre en paix, comme en Chine, comme au Japon, comme dans l'Inde. Il ne faut pas qu'un vulgaire préjugé nous fasse mépriser ces civilisations orientales, dont on apprend chaque jour à mieux apprécier les institutions. Le peuple chinois, par exemple, est très commerçant et très bien administré".

[12] Tomo la cita de A. Momigliano, "Per un riesame della storia dell'idea di cesarismo", en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984, pp. 378-388;

opúsculo titulado *Le spectre rouge de 1852* [El espectro rojo de 1852], que presentaba el inminente golpe de Estado de Luis Napoleón como la única solución capaz de evitar una revuelta de las clases inferiores. Romieu elogiaba el uso de la fuerza y, en tono despreciativo, liquidaba la noción de derecho natural: "Creo que hay necesidades sociales, no derechos naturales. Para mi raciocinio, el término DERECHO no tiene sentido alguno, ya que no veo en parte alguna su traducción en la naturaleza. Consiste en una invención humana...".[13]

Al respecto, Maquiavelo se hacía eco de Romieu: "Todos los poderes soberanos fueron originados por la fuerza; esto equivale a decir, por la negación del derecho. [...] Por otra parte, ¿no notáis que el término 'derecho' es de por sí de una vaguedad infinita?".[14] Pero el Maquiavelo de Joly asociaba brutalmente el "cesarismo" a un "despotismo gigantesco". Todo estribaba en una provocación dirigida a Montesquieu –el verdadero–, que había visto en el despotismo oriental la antítesis misma del progreso, encarnado en la civilización

---

especialmente, p. 380, n. 5. Cf. también "Contributi ad un dizionario storico: J. Burckhardt e la parola 'cesarismo'", *ibid.*, pp. 389-392. Momigliano no menciona el *Dialogue aux Enfers...* de Joly. La deuda intelectual de este último con respecto a la *Ère des Césars* de Romieu fue puesta de relieve por T. Sarfatti, "Reading Machiavelli in Mid-Nineteenth Century France: Auguste Romieu, Maurice Joly and a Critique of Liberalism" (*paper* presentado en un seminario –coordinado por quien esto escribe– en la UCLA, invierno de 2002). Acerca del tema en conjunto es fundamental I. Cervelli, "Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)", en *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento*, 22, 1996, pp. 61-197 (véanse en especial pp. 103 y ss. acerca de Romieu; acerca de Joly, pp. 135 y 136, n. 255).

[13] A. Romieu, *Le spectre rouge de 1852*, París, 1851², pp. 5 y 6: "Je crois à des besoins sociaux, non à des droit naturels. Le mot DROIT n'a aucun sens pour mon esprit, parce que je n'en vois, nulle part, la traduction dans la nature. Il est d'invention humaine...".

[14] M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, p. 33; *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 12 (primer diálogo): "Tous les pouvoirs souverains ont eu la force pour origine, ou, ce qui est la même chose, la négation du droit [...]. Ce mot de droit lui-même, d'ailleurs, ne voyez-vous pas qu'il est d'un vague infini?".

europea.[15] Ciertamente, Joly habrá pensado en las amargas reflexiones de Tocqueville acerca del futuro de las sociedades democráticas, en el que una forma nueva de servidumbre, "regulada, apacible y tranquila", habría podido mezclarse con "alguna de las formas externas de la libertad [...] bajo el amparo de la soberanía popular".[16] Pero Tocqueville todavía veía en la libertad de prensa el antídoto más fuerte contra los males de la igualdad.[17] Joly, que había pasado por la experiencia del segundo imperio, no se hacía ilusiones en esa materia. Según su Maquiavelo, el futuro más adecuado para las sociedades modernas será una forma de despotismo –podríamos definirlo despotismo occidental– que dejará intactos el sistema parlamentario y la libertad de prensa:

> Uno de mis grandes principios –dice el Maquiavelo de Joly– es contraponer cosas similares entre sí. Al igual que uso la prensa contra la prensa, usaré la tribuna contra la tribuna [...]. Diecinueve vigésimos de la Cámara habrían de ser hombres míos que votarían conforme a mi consigna, mientras por mi parte haría mover los hilos de una oposición ficticia y reclutada subrepticiamente.[18]

[15] A propósito de las discusiones dieciochescas, véase F. Venturi, "Despotismo orientale", en *Rivista Storica Italiana*, LXXII, 1960, pp. 117-126.

[16] A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, ed. al cuidado de F. Furet, París, 1981, p. 386 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957]: "J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple". Véase además C. Cassina, "Alexis de Tocqueville e il dispotismo 'di nuova specie'", en D. Felice (ed.), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto politico-filosofico*, vol. II, Nápoles, 2002, pp. 515-543.

[17] A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, *op. cit.*, p. 392.

[18] M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, p. 130; *Dialogue...*, *op. cit.*, pp. 153 y 154 (final del quinceavo diálogo): "Un de mes grands principes est d'opposer les semblables. De même que j'use la presse par la presse, j'userai la tribune par

Esa estrategia –observa Montesquieu, su interlocutor– llevará a "la aniquilación de los partidos y la destrucción de las fuerzas de la colectividad", aunque la libertad política permanecerá formalmente intacta.[19] Maquiavelo se declara de acuerdo. Por su parte, se propone usar una estrategia análoga con relación a la prensa:

> Entreveo la posibilidad de neutralizar a la prensa con la prensa misma. Ya que hay una fuerza tan grande como el periodismo, ¿sabéis qué haría mi gobierno? Se haría periodista, sería la encarnación del periodismo [...] Como el dios Vishnú, mi prensa tendrá cien brazos, y esos brazos darán la mano a todo matiz de opinión sobre la faz del país. Se pertenecerá a mi partido sin saberlo. Quienes crean hablar su lengua hablarán la mía, quienes crean obrar en pro de su partido lo harán en pro del mío, quienes crean marchar bajo sus banderas marcharán bajo las mías.

"¿Son concepciones realizables o fantasmagorías? Eso me da vértigo", murmura Montesquieu.[20]

---

la tribune [...] Les dix-neuf vingtièmes de la Chambre seraient des hommes à moi qui voteraient sur une consigne, tandis que je ferais mouvoir le fils d'une opposition factice et clandestinement embauchée".

[19] M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, p. 131; *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 155 (comienzo del décimo sexto diálogo): "**L'anéantissement des partis et la destruction des forces collectives**".

[20] M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, pp. 103 y 104; *Dialogue...*, *op. cit.*, pp. 112 y 114 (doceavo diálogo): "J'entrevois la possibilité de neutraliser la presse par la presse elle-même. Puisque c'est une si grande force que le journalisme, savez-vous ce que ferait mon gouvernement? Il se ferait journaliste, ce serait le journalisme incarné. [...] Comme le dieu Wishnou, ma presse aura cent bras, et ces bras donneront la main à toutes les nuances d'opinion quelconque sur la surface entière du pays. On sera de mon parti sans le savoir. Ceux qui croiront parler leur langue parleront la mienne, ceux qui croiront agiter leur parti agiteront le mien, ceux qui croiront marcher sous leur drapeau marcheront sous le mien". "Sont-ce là des conceptions réalisables ou des fantasmagories? Cela donne le vertige."

4. Espoleado por la implacable lógica de Maquiavelo, Montesquieu oscila perdido entre el estupor y el horror. Montesquieu es un hombre del pasado; Maquiavelo es un hombre del presente y, tal vez, del futuro. La inversión paradójica de la situación de los dos personajes en la historia invierte el significado que, de Fontenelle en adelante, solía atribuirse al género "diálogo de los muertos"; en términos generales, parece liquidar sarcásticamente la idea de progreso. Sin embargo, Joly usa la forma dialógica de manera tan sutil como para ocultar su propia actitud, hasta volverla casi indescifrable. Cuando Joly afirmaba haberse borrado como autor, acaso dijese algo que iba más allá del obvio significado literal: la prudente decisión de no exhibir su nombre en la portada del *Diálogo en el infierno*.[21]

Como se recordará, Joly declaró retrospectivamente que la idea de poner en escena a Montesquieu le había hecho pensar que Maquiavelo "sería Napoleón III, que describiría su propia detestable política".[22] Al citar estas palabras olvidamos mencionar lo que Joly había escrito pocas líneas antes; esto es, haber pensado en Montesquieu "como [en] alguien que habría de poder *encarnar plenamente una faceta* de las ideas que quería expresar". Montesquieu no encarnaba todas las ideas de Joly, así como Maquiavelo no encarnaba todas las ideas y la política de Napoleón III.

Un fragmento mostrará cuán fundada está esa afirmación. Maquiavelo explica a Montesquieu que la nueva Constitución surgida del golpe de Estado será sometida a vota-

[21] M. Joly, *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 4: "On ne demandera pas quelle est la main qui a tracé ces pages: une œuvre comme celle-ci est en quelque sorte impersonnelle. Elle répond à un appel de la conscience; tout le monde l'a conçue, elle est executée, l'auteur s'efface [Nadie habrá de preguntar qué mano trazó estas páginas: una obra como la presente es en cierto modo impersonal. Responde a un llamado de la conciencia; todo el mundo la concibió, se la lleva a cabo, el autor se borra]".

[22] En ed. Taguieff, vol. I, pp. 70 y 71.

ción popular, que la aceptará o rechazará en su conjunto. Obviamente, ésa es una alusión al plebiscito del 2 de diciembre de 1852, que hizo de Luis Napoleón un emperador legitimado por el voto popular: un híbrido sin precedentes en la historia.[23] Maquiavelo rechaza de inmediato el ejemplo de América: estamos en Europa y la idea de discutir la Constitución antes de votarla sería absurda. Una Constitución debe ser obra de un solo individuo, porque "nunca las cosas sucedieron de otro modo; pongo como evidencia la historia de todos los fundadores de imperios, el ejemplo de los Sesostris, de los Solón, de los Licurgo, de los Carlomagno, los Federico II, los Pedro I".

"Lo que os disponéis a desarrollar es un capítulo de uno de vuestros discípulos", observa Montesquieu.

"¿De quién, pues?", pregunta Maquiavelo.

"De Joseph de Maistre", responde Montesquieu. "En ello hay consideraciones generales no carentes de veracidad, pero que considero inaplicables."[24]

Montesquieu alude de manera implícita a un tramo de las *Considérations sur la France* [*Consideraciones sobre Francia*] de Joseph de Maistre. En el capítulo VI, cuyo título traducido es "De la influencia divina sobre las constituciones políticas", se lee: "Una asamblea cualquiera de hombres no puede constituir una nación, e incluso esta iniciativa excede

[23] Acerca del sufragio universal como nueva forma de legitimación, cf. D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Turín, 1993; A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, 1982, en especial, pp. 112-120 (que me fue señalado por Andrea Ginzburg).

[24] M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, p. 83; *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 80 (noveno diálogo): "'**Jamais les choses ne se sont passées autrement, j'en atteste l'histoire de tous les fondateurs d'empire, l'exemple des Sésostris, des Solon, des Lycurgue, des Charlemagne, des Frédéric II, des Pierre Ier.**' 'C'est un chapitre d'un de vos disciples que vous allez me développer là.' 'Et de qui donc?, De Joseph de Maistre. Il y a là des considérations générales qui ne sont pas sans vérité, mais que je trouve sans application'".

en locura aquello que todos los *Bedlams* [manicomios, casas de locos] del universo pueden engendrar de absurdo y de extravagante".[25]

Como respaldo de esta afirmación despreciativa, De Maistre citó en una nota un fragmento tomado de los *Discorsi sopra prima deca di Tito Livio* [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*] de Maquiavelo (I, 9): "Es indispensable, para cualesquiera órdenes similares, que sea un solo hombre, aquel de cuya mente dependerán, quien disponga su modalidad".[26] Poco después, en ese mismo capítulo de las *Considérations*, De Maistre comparó irónicamente a Montesquieu con un poeta pedante, y a Licurgo, aquel que había dado las leyes a Esparta, con Homero. Por ende, con respecto a las constituciones, De Maistre se remitía a la autoridad de Maquiavelo, no de Montesquieu, a quien consideraba un teórico abstracto, sin incidencia sobre la realidad.

Joly compartía ese juicio, dado que en materia de constituciones se remitía a la autoridad del ultrarreaccionario De Maistre, no a la de Montesquieu. Un año antes del *Diálogo en el infierno*, Joly publicó un libro titulado *Le barreau de Paris. Études politiques et littéraires* [El Foro de París. Estudios políticos y literarios]: una serie de reflexiones generales mezcladas con retratos, a menudo en tono satírico, de abogados, en ocasiones designados con seudónimo. En una nota a *Le barreau de Paris*, Joly aludió peyorativamente a "lo desquiciado de las constituciones" y a "su incapacidad de construir cosa alguna". Inmediatamente después elogió a De Maistre, definiéndolo como un "autor cuya voz profética gozaba, a principio de siglo, de una autoridad indiscutida",

[25] J. de Maistre, *Considérations sur la France*, ed. al cuidado de J. Toulard, París, 1980, p. 63 [trad. esp.: *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990]: "Une assemblée quelconque d'hommes ne peut constituer une nation; et même cette entreprise excède en folie ce que tous les *Bedlams* de l'univers peuvent enfanter de plus absurde et de plus extravagant".

[26] *Ibid.*, p. 110, n. 9.

y citó con aprobación una serie de fragmentos tomados del *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* [Ensayo sobre el principio generador de constituciones políticas y de otras instituciones humanas] escrito por De Maistre, que calcaban el pasaje de las *Considérations sur la France* ya citado, incluido el reenvío a los *Discorsi* de Maquiavelo.[27]

Me doy cuenta de que mi línea argumentativa es bastante intrincada; intento resumirla. Contrapuse cuatro libros, dos escritos por De Maistre (*Considérations sur la France* y *Essai sur le principe générateur des constitutions*) y dos de Joly (*Le barreau de Paris* y *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*). El primer libro de De Maistre es citado en el segundo; se hace referencia a ambos, de manera implícita o explícita, en los dos libros de Joly, escritos casi simultáneamente: los lectores del *Diálogo en el infierno* no dejarán que les pase inadvertida una alusión al "maquiavelismo infernal" en *Le barreau de Paris*.[28] Podemos considerar que esos cuatro libros son fragmentos de un mismo contexto. Pero si los yuxtaponemos, vemos surgir una figura ambigua. Los límites entre realidad e invención se difuminan: el Maquiavelo imaginario desarrolla argumentaciones ya presentadas por el verdadero De Maistre, que a su vez desarrolla argumentaciones presentadas por el verdadero

[27] J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, París, 1814, p. VI.

[28] M. Joly, *Dialogue...*, *op. cit.*, pp. 142 y 143: "Un machiavélisme infernal s'emparant des préjugés et des passions populaires a propagé partout une confusion de principes qui rend toute entente impossible entre ceux qui parlent la même langue et qui ont les mêmes intérêts [Un maquiavelismo infernal que señorea en los prejuicios y las pasiones populares propagó por doquier una confusión de principios que vuelve imposible todo entendimiento entre quienes hablan la misma lengua y tienen los mismos intereses]". Ese pasaje también es citado por H. Rollin, *L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits*, París, 1939 (1991), p. 235.

Maquiavelo. El elogio a De Maistre como "discípulo" o "seguidor" del Maquiavelo verdadero, que en el *Diálogo en el infierno* Joly hace pronunciar a Montesquieu, debe extenderse en última instancia también al Maquiavelo imaginario.[29] En definitiva, cabría decir que Joly proyectó algo de sí mismo en ambos interlocutores del diálogo. Por un lado, Joly compartía las ideas liberales de Montesquieu; por el otro, presentó las argumentaciones de Maquiavelo como si fueran más fuertes, si no incluso irrefutables. Esta dolorosa escisión pone al lector frente a un diálogo basado en una brecha insalvable entre ideales y realidad, entre deseos e ideas: una tensión que es lo contrario a un pensamiento autoconsolatorio.[30]

5. La actitud de Joly frente al régimen de Napoleón III era decididamente hostil. Sin embargo, el *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu* es mucho más que un panfleto polémico. Joly atacó a Luis Napoleón y el uso cínico que éste hacía del poder, pero a la vez intentó comprender un régimen que a sus ojos era una formación histórica sin precedentes. Joly le dio al plebiscito del 2 de diciembre de 1852 una importancia verdaderamente mayor que al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851. La violencia utilizada por Napoleón para aplastar a sus opositores era tanto menos original que su resultado: una híbrida mixtura de control policial y de libertad de prensa, de despotismo y de legitimidad popular. Para entender estas novedades –afirma implícitamente Joly–, es necesaria la actitud distanciada,

[29] M. Joly, *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 49 (sexto diálogo): "Un des plus vos illus- [illegible] ; véase también el fragmento mencionado *supra*, pp. 78-80.

[30] H. Speier, "La vérité aux enfers: Maurice Joly et le despotisme mo- [illegible] ; en *Commentaires*, 50, 1990-1992, pp. 367-380; en especial, p. 375. Cf. también F. Leclercq, "Maurice Joly, un suicidé de la démocratie", posfacio a M. Joly, *Le plébiscite. Epilogue du Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, *op. cit.*, pp. 107 y 108.

carente de sentimentalismos, propia de un Maquiavelo puesto al día; no las ilusiones de Montesquieu. No obstante, en la amarga profecía del pasado más reciente que Maquiavelo pronuncia no hay rastros del sentido de triunfo que podríamos esperar de un portavoz de Napoleón III. El Maquiavelo de Joly es una figura más compleja, en la que el verdadero Maquiavelo (en especial el autor de *Principe*), Napoleón III y el propio Joly se superponen, creando un retrato heterogéneo que recuerda los experimentos fotográficos iniciados pocos años más tarde por Francis Galton.[31]

La imagen fuera de foco que construyó Galton puede sugerir un equivalente visual de la ambigüedad de la que está permeado el *Diálogo en el infierno*. En su intento por comprender el segundo imperio, Joly entró en una relación compleja y ambivalente con el personaje que, con el nombre de Maquiavelo, debería desempeñar el papel de Napoleón III. Pero al mismo tiempo la forma dialógica permitió que el autor preservase cierta distancia respecto de los personajes creados por él. Da la sensación de que Joly se estuviese oyendo a sí mismo, bajo los ropajes de Montesquieu, en pleno acto de ser agresivamente criticado por sí mismo bajo los ropajes de Maquiavelo.

La voz de este Maquiavelo imaginario es la voz del enemigo. No citaré en esta oportunidad la muy conocida frase de Carl Schmitt acerca del enemigo (*hostis*) que encarna nuestras propias cuestiones. Recordaré, más bien, un verso de Ovidio (*Met.*, 4, 428) que Joly podría haber conocido: "Nam et fas est et ab hoste doceri", también hay que saber

[31] Cf. P. Saurisse, "Portraits composites: la photographie des types physionomiques à la fin du XIXe siècle", en *Histoire de l'Art*, 37-38, mayo de 1997, pp. 69-78; y de quien esto escribe, "Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive", en C.-C. Härle (ed.), *Ai limiti dell'immagine*, Macerata, 2005, pp. 227-250. En 1878, año de la muerte de Joly, Galton empezó a trabajar en torno a los retratos compuestos.

aprender del enemigo.[32] Joly podría haber dicho: *por sobre todo* del enemigo. De él debemos aprender las causas de nuestra derrota.

6. La forma moderna de despotismo –escribió Joly– incluye elecciones libres y libertad de prensa. En torno a unas y a la otra no compartía, por cierto, las ilusiones de los liberales; según su perspectiva, el verdadero poder estaba situado en otro sitio. En 1864, en ocasión de la primera publicación del *Diálogo en el infierno*, un aserto de ese tipo habrá parecido paradójico a muchos lectores. Suena en verdad menos paradójico hoy en día. Por mi parte, también creo que la democracia es, como decía Winston Churchill, "el peor de los regímenes, a excepción de todos los demás". Pero cuando en Estados Unidos de América, el país democrático más grande del mundo, en las elecciones políticas sólo una minoría de los ciudadanos ejerce el derecho al voto –derecho en el que suele agotarse su participación política–, la autolegitimación de la democracia se muestra fuertemente turbada. Aún más dudosa es la capacidad de los votantes para incidir en los centros de poder reales y en sus decisiones. A comienzos del siglo XXI, los Estados democráticos se muestran tanto más potentes que 150 años atrás, cuando Joly publicó su análisis del despotismo moderno; su control sobre la sociedad parece mucho más refinado y eficaz, y el poder de los ciudadanos infinitamente menor.

Todo ello echa luz sobre la recepción del *Diálogo en el infierno* durante el siglo XX. En los años veinte y treinta, como veremos, se lo discutió exclusivamente por sus relaciones con los *Protocolos*. Después de que terminase la Se-

[32] C. Ginzburg, *Nessuna isola è un'isola*, Milán, 2002, p. 55 [trad. esp.: *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*, Villahermosa, Universidad Autónoma Juárez de Tabasco, 2003].

gunda Guerra Mundial, el *Diálogo en el infierno* fue publicado tres veces en Francia, cuatro en Alemania, dos en España, una vez en Italia y una en Estados Unidos.[33] Algunos lectores vieron en el *Diálogo en el infierno* una lúcida profecía de los totalitarismos del siglo pasado.[34] Sin embargo, la edición francesa más reciente, reimpresa tres veces (1987, 1992, 1999), presenta el *Diálogo en el infierno* bajo una luz distinta. Para el autor del prólogo, Michel Bounan, es "un clásico de la política que, con cien años de anticipación, dejó al desnudo los procedimientos del despotismo moderno" surgido del derrumbe de los regímenes totalitarios.[35] Esa conclusión, que Bounan desarrolló en una serie de ensayos recientes, descifra el *Diálogo en el infierno* de Joly por medio de su imprevisible, distorsionada fortuna póstuma: los *Protocolos de los sabios de Sión*. Un juicio acerca del análisis de Bounan requiere ante todo un examen del nexo que enlaza esas dos obras.

7. Alguien escribió que en la tabla mundial de *best sellers* los *Protocolos* ocupan el segundo puesto, inmediatamente después de la Biblia. Es probable que sea una exageración; sin embargo, es cierto que nuevas ediciones de los *Protocolos* aparecen año a año, en Medio Oriente, América Latina, Japón, Europa (recuerdo haberlos visto en la vidriera de una librería en el centro de Budapest). Como se sabe, los *Protocolos* pretenden ser las actas del simposio secreto de un

[33] Para una lista de las ediciones francesas y de las traducciones, cf. M. Joly, *Dialogue...*, París, 1999. Véase M. Joly, *The Dialogue in Hell between Machiavelli and Montesquieu*, ed. al cuidado de J. S. Waggoner, Lanham (MD), 2003 (1ª ed., 2002).

[34] H. Barth, "Maurice Joly, der plisbiszitäre Cäsarismus und die 'Protokolle der Weisen von Zion'", en *Neue Zürcher Zeitung*, 31 de marzo de 1962; W. Kaegi, "Jacob Burckhardt e gli inizi del cesarismo moderno", en *Rivista Storica Italiana*, LXXVI, 1964, pp. 150-171, en especial, pp. 150-152.

[35] "Un classique de la politique qui, avec un siècle de distance, a mis à nu les procédés du despotisme moderne."

grupo de conspiradores judíos que planifican una infiltración de la sociedad a toda escala: la economía, la prensa, el ejército, los partidos políticos, etc. El triunfo de este complot llevará a una monarquía judaica que dominará el mundo. Los *Protocolos* van acompañados por un "post scríptum del traductor", en el cual se explica que el texto es la versión actualizada de un proyecto conspirativo ideado por Salomón y por los Sabios de Sión en el año 929 a. C.

Una gran cantidad de estudios analizaron en detalle la redacción y la extraordinaria fortuna de los *Protocolos*. Presento aquí los datos sustanciales.[36] El libro fue publicado por primera vez en Rusia en 1903; otras versiones rusas, parcialmente distintas, aparecieron en los años siguientes. Sin embargo, la difusión mundial de los *Protocolos* empezó después de la Revolución de Octubre, acontecimiento que una parte de la prensa reaccionaria presentó como el resultado de una conspiración hebraica. La traducción alemana, publicada en 1919, fue saludada por el *Times* un año después como un documento importante y, por ende, implícitamente, digno de fe. En 1921, Philip Graves, corresponsal del *Times* en Estambul, escribió tres artículos demostrando que los *Protocolos* eran una superchería, dado que muchos tramos seguían de cerca fragmentos de un libro olvidado, aparecido más de medio siglo antes: el *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, de Maurice Joly. Graves había tenido noticia del nexo que ligaba los dos textos por la intervención de un personaje que no nombraba, un emigrado ruso, luego identificado como

[36] Me limito a citar N. Cohn, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres, 1967; *Les Protocoles des Sages de Sion*, ed. al cuidado de P.-A. Taguieff, *op. cit.*; C. G. De Michelis, *Il manoscrito inesistente. I "Protocolli dei Savi di Sion": un apocrifo del XX secolo*, Venecia, 1998 (y véase la traducción al inglés con agregados: *The Non-Existent Manuscript. A Study of the Protocols of the Sages of Zion*, Lincoln y Londres, 2004).

Mijaíl Raslovlev. Si bien algunas "fuentes" de los *Protocolos* habían sido señaladas previamente, los artículos de Graves generaron gran escándalo.[37] Sin embargo, la difusión de los *Protocolos* prosiguió sin interrupciones. El monseñor Jouin, protonotario apostólico que había traducido los *Protocolos* al francés, comentó: "Poco importa si los *Protocolos* son auténticos; basta con que sean verdaderos [Peu importe que les *Protocoles* soient authentiques; il suffit qu'ils soient vrais]".[38] Con ese mismo espíritu, los clérigos medievales habían forjado sus *piae fraudes*: supercherías inspiradas en la verdadera religión. Cuando en 1934 algunas organizaciones hebraicas de Suiza intentaron un proceso por difamación contra dos dirigentes nacionalsocialistas locales, que divulgaban los *Protocolos* como prueba confesada de la existencia de un complot judaico mundial, la discusión se enfocó una vez más en los pasajes del *Diálogo* de Joly plagiados en los *Protocolos*.[39]

"Como Vishnú, mi prensa tendrá cien brazos", dice el Maquiavelo de Joly; "como el ídolo indio Vishnú, tendremos cien manos", dicen los Sabios de Sión en un capítulo de los *Protocolos* que exhorta a infiltrar los órganos de prensa de cualquier tendencia política.[40] La lista de estos plagios es

[37] P. Charles, *Les Protocoles...*, *op. cit.*; J.-F. Moisan, "Les Protocoles des Sages de Sion en Grande-Bretagne et aux USA", en ed. Taguieff, vol. II, pp. 163-216. Y véase ahora M. Olender, *La chasse aux évidences. Sur quelques formes de racisme entre mythe et histoire*, París, 2005, pp. 187-242: "La chasse aux 'évidences'. Pierre Charles (s. J.) face aux *Protocoles des Sages de Sion*".

[38] P. Pierrard, "L'entre-deux-guerres: Les *Protocoles des Sages de Sion* et la dénonciation du péril judéo-maçonnique" (tomado de *Juifs et catholiques français. De Drummont à Jules Isaac (1886-1945)*, París, 1970; edición aumentada: 1997), en ed. Taguieff, vol. II, p. 241; véase también el aporte de P.-A. Taguieff, en ed. Taguieff, vol. I, p. 94.

[39] P. Charles, *Les Protocoles...*, en ed. Taguieff, vol. II, pp. 11-37.

[40] M. Joly, *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 114 (duodécimo diálogo); C. G. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 264.

larga.[41] Quien confeccionó los *Protocolos* utilizó el *Diálogo en el infierno* como modelo, a menudo cayendo en algún descuido, tal como lo demuestra el hecho de que en otro capítulo de los *Protocolos* reaparezca la metáfora en torno a Vishnú.[42] Hay una fuerte similitud estructural entre las estrategias que se proponen controlar las sociedades descritas respectivamente por los Sabios de Sión y por el Maquiavelo de Joly; por ejemplo, se dice que el antisemitismo terminará por intensificar el poder oculto de los judíos, así como los opositores políticos terminarían por volverse una herramienta del régimen de Napoleón III. ¿Cómo se explican esas semejanzas?

De poco tiempo a esta parte todavía se consideraba que los *Protocolos* habían sido confeccionados en Francia entre 1894 y 1899.[43] En su reciente volumen *Il manoscritto inesistente*, Cesare G. De Michelis propuso, basado en otros elementos internos, una tesis distinta: los *Protocolos* habrían sido confeccionados en Rusia en el período 1902-1903.[44] Pero el hipotético origen ruso mal puede conciliarse con la estrecha dependencia de los *Protocolos* respecto del *Diálogo en el infierno* de Joly: un texto olvidado, y difícil de hallar.[45] De Michelis objeta que el *Diálogo en el infierno* no era en absoluto "una obra prácticamente desconocida"; pero como respaldo de esa afirmación sólo puede citar la traducción al

[41] En la traducción al italiano de los *Protocolos* publicada por De Michelis, en apéndice a *Il manoscritto...* (*op. cit.*, pp. 227-289), los tramos tomados del *Diálogo en el infierno* de Joly están impresos en cursiva.

[42] C. G. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 276.

[43] Así N. Cohn (citado por G. C. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 17).

[44] Cf. *ibid.*, pp. 58-60.

[45] "La discusión acerca de la 'rareza' del texto de Joly se revela estéril; termina por interesar sólo a los más celosos", esto es, a los *zelatori*, partidarios de la autenticidad de los *Protocolos*, escribe De Michelis (*ibid.*, p. 40). Sin embargo, el uso instrumental de un hecho no basta para demostrar su inexistencia.

castellano aparecida, después de tres décadas de silencio, en Buenos Aires en el año 1898.[46] Por lo demás, De Michelis, quien considera que el libro de Joly es un "subtexto" de los *Protocolos* y que se vale del primero para reconstruir la transmisión textual de los segundos, luego se ve compelido a suponer, aunque en términos muy vagos, que los autores (presuntamente rusos) de la superchería habían tenido una serie de lazos con Francia, por lo cual habrían obtenido el libro de Joly o, alternativamente, un centón de citas tomadas del libro de Joly.[47] Esa miscelánea seguramente habría incluido también los pasajes de autores franceses como Tarde o Chabry, cuyos ecos se perciben en los *Protocolos*.[48]

Y por consiguiente, ya estamos de regreso en Francia. ¿Pero cómo es posible detectar un eslabón francés que una el libro de Joly a los *Protocolos*? Extrañamente, De Michelis no menciona el intento, conjetural pero interesante, de dar respuesta a esta pregunta que se realiza en un libro que él define "piedra basal" de la literatura acerca de los *Protocolos*: *L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits* [El Apocalipsis de nuestra era. Los entretelones de la propaganda alemana, a partir de documentos inéditos], de Henri Rollin.[49] Consiste en una obra verdaderamente notable, escrita por un historiador ajeno al ámbito académico –Rollin trabajaba para los servicios secretos franceses–, publicada en 1939, inmediatamente después del estallido de la Segunda Guerra Mundial, y reeditada en 1991. Rollin reconstruyó con gran inteligencia y erudición el contexto en que surgieron los *Protocolos*. En cierto punto relevó que durante 1872 Joly había empe-

[46] C. G. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 53. La última edición francesa se remontaba a 1868.

[47] *Ibid.*, p. 230 (y véase, con relación a la hipótesis del centón, p. 56).

[48] *Ibid.*, p. 50 (Tarde); p. 52 (Chabry).

[49] París, 1939; nueva edición: París, 1991. Y véase C. G. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 11.

zado a colaborar –circunstancia que no puede causar sorpresa– en un periódico de extrema derecha, *La liberté*. Entre los periodistas que trabajaban en *La liberté* estaba Édouard Drumont, más tarde portavoz de un violento antisemitismo, por medio de libros como *La France juive* (1886) [La Francia judía] y el periódico *La libre parole*, del cual era director.[50] Drumont mencionó a Joly ("ce bon Jolly"), distorsionando levemente el nombre, tanto en *La France juive* (1886) como en su autobiografía, titulada *Le testament d'un antisémite* (1891) [El testamento de un antisemita].[51] En 1894, momento en que el presidente de la república francesa Sadi Carnot fue asesinado por un anarquista italiano, Drumont huyó a Bruselas para sustraerse a las posibles consecuencias de algunos artículos que incluían frases vagamente filoanárquicas (Drumont combinaba con habilidad temas del antisemitismo católico y temas del antisemitismo socialista).[52] En una entrevista publicada en el *Figaro* el 18 de julio de 1894, Drumont amenazó con resucitar los panfletos antinapoleónicos publicados durante el segundo imperio: "Debemos

[50] R. Repetti, introducción a M. Joly, *Dialogo...*, *op. cit.*, p. 19.

[51] É. Drumont, *La France juive*, París, 1885; vol. II, París, 1886[23], pp. 410 y 411; y *Le testament d'un antisémite*, París, 1891, p. 285.

[52] Algunos ejemplos de la vertiente antisemita católica: el *abbé* E.-A. Chabauty, "chanoine honoraire d'Angoulême et de Poitiers", *Les Juifs, nos Maîtres! Documents et developpements nouveaux de la question juive*, París, 1882 (de ese mismo autor: *Lettre sur les prophéties modernes et concordance de toutes les prédictions jusqu'au règne d'Henri V inclusivement*, 2ª ed. corregida y aumentada, Poitiers, 1872; *Les prophéties modernes vengées, ou Défense de la concordance de toutes le prophéties*, Poitiers, 1874; acerca de Chabauty, P. Pierrard, *Juifs et catholiques français*, *op. cit.*); C. C. de Saint-André (i. e.: "l'*abbé* Chabotet" [¡!]: añadido a mano en el catálogo de la BN), *Francs-Maçons et Juifs. Sixième âge de l'Eglise d'après l'Apocalypse*, París, 1880; Jean Brisecou, *La grande conjuration organisée pour la ruine de la France*, prólogo de E. Drumont, París, 1887. Como ejemplo de la vertiente antisemita socialista, véanse A. Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, 2 vols., París, 1845[3] (1847[2]; libro reimpreso en 1886 y elogiado por Drumont, *La France juive*, vol. I, *op. cit.*, pp. 341 y 342); de ese mismo autor, véase *Travail et fainéantise. Programme démocratique*, París, 1849.

preparar algún nuevo *Propos de Labiénus*", exclamó. Luego, señalando una gran caja: "¡Documentos –documentos auténticos–! Hasta hoy permanecí en silencio, impulsado por la compasión o por la caridad cristiana. Libré una guerra según las reglas. Pero si una ley injusta llega a dejarnos fuera de la ley, iniciaré una guerra despiadada". Rollin supone que Drumont había dado con el *Diálogo en el infierno*, obra de su antiguo colega: por cierto, un libro hallable más fácilmente en Bruselas, donde había sido publicado, que en París.[53] Especialmente significativa es la alusión de Drumont a "algún nuevo *Propos de Labiénus*": una sátira contra Napoleón III presentada como un diálogo imaginario entre dos antiguos romanos, que obviamente se inspiraba en el *Diálogo* de Joly, aparecido un año antes.[54] El 10 de enero de 1896, Drumont ventiló de nuevo en *Libre parole* la posibilidad de escribir un "agradable panfleto" que sería una continuación de los *Propos de Labiénus* [Oratoria de Labieno]. Diez días después volvió a ese mismo tema: "Si los *Diálogos de los muertos* todavía estuvieran de moda...".[55] Todo ello no prueba que Drumont haya retomado el *Diálogo en el infierno* como un texto potencialmente antisemita, presentando un texto de ficción como si fuese un documento; tampoco prueba que Drumont haya transmitido el texto de Joly a quien confeccionó, en Rusia, los *Protocolos*. Pero la pista Drumont, sugerida por Rollin, merece ser indagada. Durante el transcurso de 1898 –*l'année juive*, como amargamente escribió Drumont mientras ese año llegaba a su fin–, una serie de acontecimientos dramáticos reabrieron de repente el *affaire* Dreyfus. El documento que probaba la culpabilidad de Dreyfus reveló ser un

[53] H. Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*, *op. cit.*, p. 260.

[54] A. Rogeard, *Les propos de Labiénus, 22ª éd. précédée de l'histoire d'une brochure* [1865], París, 1870.

[55] H. Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*, *op. cit.*, p. 283 (el capítulo lleva el título "Drumont, professeur de plagiat").

fraude; el coronel Henry, encarcelado al ser identificado como autor de esa falsificación, se quitó la vida. Llegado ese punto, Drumont optó por el ataque. *La libre parole* lanzó una gran suscripción para erigir un monumento al coronel Henry, un hombre que –según escribió Drumont– por ingenuo había cometido una insensatez, infinitamente menos grave "que los medios infames usados por los judíos para enriquecerse y volverse nuestros amos".[56] De allí a poco, el 26 de febrero de 1899, *La libre parole* publicó en primera plana un artículo firmado por Gyp. Detrás de ese seudónimo se escondía Sybille Gabrielle Marie Antoinette condesa de Mirabeau-Martel, muy célebre autora de escritos brillantes de contenido ultranacionalista y antisemita. Ese artículo, titulado "L'affaire chez les morts", retomaba en tono grotesco el género "diálogos de los muertos" que había inspirado el *Diálogo en el infierno* de Joly. Gyp presentaba a Calvino, Juana de Arco, Catalina de Medici, Voltaire, Napoleón, Gavroche en trance de insultar y agredir a Moisés, Jeremías, Mayer Rotschild, Jacques de Reinach: a todos los identificaba el hecho de hablar francés con acento alemán. Una broma vulgar que, leída en nuestros días, tiene por momentos una resonancia siniestramente profética. "¡Tantas voces se alzaron en mi contra a lo largo de la Historia! –dice Catalina de Medici– y sin embargo, de haber una noche de San Bartolomé judía, no me causaría sorpresa alguna".[57] La confección de los *Protocolos*, que tomaba como base el *Diálogo*

[56] E. Drumont, "La fin d'un soldat", en *La libre parole*, ed. correspondiente al 3 de septiembre de 1898: "Ce qu'il a fait n'est pas bien, mais c'est un enfantillage à côté de tous les moyens infâmes que les Juifs ont employé pour s'enrichir et devenir nos maîtres". Drumont contraponía a Henry –quien murió cubierto de infamia–, con Bismarck, autor del telegrama de Ems, cuya muerte estuvo rodeada de gloria.

[57] Gyp, "L'affaire ches les morts", en *La libre parole*, 26 de febrero de 1899: "On a beaucoup crié contre moi dans l'histoire! [...] et pourtant il y aurait une Sainte-Barthélemy Juive que j'en ne serais pas autrement surprise".

en el infierno de Joly –libro que ya nadie leía–, debe de haber nacido en ese clima, y acaso exactamente en esos meses.[58]

8. No obstante, la similitud entre el *Diálogo en el infierno* de Joly y los *Protocolos* debe discutirse también desde otra perspectiva, que incide de manera directa sobre el presente. El *Diálogo* incluye una sola alusión, hostil, a los judíos, en un pasaje retomado por los *Protocolos* (donde, no obstante, se omitió la alusión a los judíos).[59] Pero este punto de intersección aislado tiene poca importancia. Tanto más relevante –e inquietante– es el isomorfismo de conjunto entre ambos textos para quien acepte la idea de que mediante el análisis del segundo imperio, concebido como ejemplo de "despotismo moderno", Joly descifró un fenómeno de larga duración, que llega en distintas formas hasta nosotros.[60] Pero si

[58] La alusión de los *Protocolos* a la elección de un presidente que en su pasado tenga "algún Panamá" debe referirse a la elección de Emile Loubet, previamente involucrado en el escándalo de Panamá, como presidente de la república, el 18 de febrero de 1899 (C. G. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 58): esta fecha debe entenderse como *terminus ante quem non* para la redacción de los *Protocolos*.

[59] M. Joly, *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 39 (cuarto diálogo): "De la lassitude des idées et du choc des révolutions sont sorties des sociétés froides et désabusées qui sont arrivées à l'indifférence en politique comme en religion, qui n'ont plus d'autre stimulant que les jouissances matérielles, qui ne vivent plus que par l'intérêt, qui n'ont d'autre culte que l'or; dont les mœurs mercantiles le disputent à celles des juifs qu'ils ont pris pour modèles [De la pereza de las ideas y del impacto de las revoluciones sugieron sociedades frías y decepcionadas que llegaron a la indiferencia en política tanto como en religión, que no tienen ya otro estimulante que no sean los goces materiales, que no viven ya si no es por el interés, que no tienen otro culto que el rendido al oro; cuyos usos mercantiles entran en pugna con los característicos de los judíos, a quienes tomaron de modelo]". Cf. *Protocoles*, *op. cit.*, cap. IV (C. G. De Michelis, *Il manoscritto...*, *op. cit.*, p. 251). Ese pasaje de Joly es mencionado por Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*, *op. cit.*, pp. 290 y 291.

[60] C. G. De Michelis, "La definizione di regime", en *La Repubblica*, 2 de febrero de 2004, enfatiza las "similitudes estructurales" entre el "modelo maquiavélico-bonapartista" descrito por Joly y el "régimen" de Silvio Berlusconi.

la cuestión se plantea en esos términos, ¿cómo interpretar los *Protocolos*? ¿Como una caricatura? Michel Bounan formuló una hipótesis diferente: los *Protocolos* fueron "la falsificación policíaca de un clamor revolucionario".[61] Esa definición parece presuponer la famosa definición de August Bebel –"el antisemitismo es el socialismo de los imbéciles"–, pero va mucho más allá. Según Bounan, el complot real que inspiró el complot falso –los *Protocolos*– es un ejemplo clásico de una característica distintiva del sistema descrito por Joly: "*Un complot oculto y permanente* del Estado moderno, tendiente a preservar indefinidamente la dependencia" (aunque Bounan usa, acaso de manera deliberada, la áspera palabra de Tocqueville: *servitude*).[62]

De la biografía de Michel Bounan es muy poco lo que conozco. A partir de algunas alusiones dispersas en sus escritos, y de algunas noticias disponibles en Internet, se sabe que estuvo cerca de Guy Debord y de los situacionistas, ese grupúsculo que tuvo una intervención de primer plano en la revuelta parisina durante mayo del '68. Hoy en día, Bounan parece ser el inspirador de una pequeña editorial que reeditó dos libros en torno a los cuales gira esta indagación, el *Diálogo en el infierno* de Joly y *L'Apocalypse de notre temps* de Rollin. En una serie de ensayos elegantes y concisos, explícitamente inspirados en esas obras, Bounan desarrolló una visión coherentemente conspirativa de la historia. En las sociedades modernas el poder lo impregna todo; las fuerzas de cada uno (con excepción de una pequeña elite de privilegiados) son desviadas por falsos complots y falsas finalidades; también se borró de la percepción de las víctimas –esto es, de todos– el sentimiento de ser víctimas de la injusticia. El panfleto más reciente de Bounan, *Logique du terrorisme* [Ló-

[61] M. Bounan, "L'État retors", introducción a M. Joly, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, París, 1991, pp. XVII y XVIII.

[62] M. Bounan, "L'État retors", *op. cit.*, p. XII.

gica del terrorismo], publicado en 2003, analiza los acontecimientos de los años más recientes desde esa perspectiva.

Nunca compartí la divulgada actitud que descalifica automáticamente como absurdas todas las teorías explicativas basadas en el complot. Es cierto, la mayor parte de esas teorías son efectivamente absurdas, y en cualquiera de los casos son algo peor. Pero, tal como relevé tiempo atrás en un libro dedicado al estereotipo del sabbat de los brujos, los complots existen, y los falsos complots suelen esconder complots de sentido contrario,[63] observación que por su parte también hace Bounan. Después de lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y –podemos agregar– el 11 de marzo de 2004 en Madrid, la existencia de complots encuentra menos descreimiento; pero sé muy bien que los intentos por detectar falsos complots que ocultan complots verdaderos puede llevar a conclusiones, como mínimo, extravagantes. ¿Es posible trazar una frontera entre un sano escepticismo frente a ciertas versiones oficiales y la obsesión por los complots? Según creo, Bounan rebasó ese límite, dejándose guiar por el dañino principio "is fecit cui prodest", que de una manera por completo ilógica transforma retrospectivamente en nexo causal un fin alcanzado. (El hecho de que un gobierno utilice las perspectivas políticas abiertas por un ataque terrorista para desencadenar una guerra no prueba que el ataque terrorista haya sido organizado por ese gobierno.) Daría la sensación de que Bounan está hipnotizado por su propio objeto de investigación, los *Protocolos*, y por su fuente, el *Diálogo en el infierno* de Joly. Sin embargo, rechazar una visión conspirativa de la historia porque consistiría en una versión invertida de los *Protocolos* no es suficiente. Intentaré dejar en claro mi perspec-

[63] C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989, pp. XXVI, 23 y 24 [trad. esp.: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

tiva: para ello volveré una vez más a las relaciones entre el *Diálogo en el infierno* de Joly y los *Protocolos*.

Joly terminó por pagar tributo a la forma literaria en que formuló sus ideas. El Maquiavelo del *Diálogo en el infierno* describe de manera detallada, en primera persona, las estrategias políticas que adoptará, dando la impresión de que la realidad (que ya se consumó) no podrá no conformarse a su arbitrio. Veloces alusiones a fenómenos más vastos y anónimos, como la fragilidad de las sociedades modernas, son soslayadas de inmediato. Imaginando un individuo omnipotente que modela la sociedad según sus propias intenciones, Joly allanó de manera involuntaria el camino a la desdichada fortuna póstuma del *Diálogo en el infierno*. Quienes confeccionaron los *Protocolos* vertieron los materiales tomados del escrito de Joly en un patrón preexistente: el fantasmático complot judaico. Pero a esa operación también hicieron su aporte elementos integrantes del modelo formal utilizado por Joly. Desapareció cualquier ambigüedad posible. Una refinada parábola política se transformó en una burda falsificación.

XI. *UNUS TESTIS*

EL EXTERMINIO DE LOS JUDÍOS Y EL PRINCIPIO DE REALIDAD*

A Primo Levi

1. EL 16 DE MAYO DE 1348, la comunidad judía de La Baume, una pequeña aldea provenzal, fue exterminada. Ese acontecimiento es sólo un eslabón de una larga cadena de hechos de violencia activada en la Francia meridional a partir de la irrupción de la peste negra, en abril de ese mismo año. La hostilidad contra los judíos, a quienes muchos consideraban culpables de haber esparcido la pestilencia al echar veneno en los pozos, fuentes y ríos, se había cristalizado por primera vez en Tolón, durante la Semana Santa. Habían asaltado el gueto y dado muerte a hombres, mujeres y niños. En las semanas posteriores se produjeron hechos de violencia análogos en otras localidades de Provenza, como Riez, Digne, Manosque, Forcalquier. En La Baume hubo un solo sobreviviente: un hombre que diez años antes había partido hacia Aviñón, adonde lo había convocado la reina Juana. Este hombre dejó un conmovido recuerdo del acontecimiento en unas pocas líneas escritas sobre un ejemplar

* La presente es la traducción de un *paper* (su título original: "Just One Witness") presentado ante el simposio *The Extermination of the Jews and the Limits of Representation*, que se celebró en Los Ángeles, en la UCLA, del 25 al 29 de abril de 1990. Cf. S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge (MA), 1992 [trad. esp: *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la* solución final, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007]. Modifiqué en algunos aspectos el texto original.

de la *Torá*, actualmente conservado en la Österreichische Nationalbibliothek de Viena. Joseph Shatzmiller, combinando en un bellísimo ensayo una nueva lectura del fragmento escrito sobre la *Torá* y un documento tomado de un registro fiscal, logró dar con el nombre del sobreviviente: Dayas Quinoni. En 1349, él se había establecido en Aix, donde recibió el ejemplar de la *Torá*. Si alguna vez volvió a La Baume después de la masacre, no lo sabemos.[1]

Hablaré brevemente ahora de un caso distinto, aunque conexo en cierto modo. La acusación de expandir la peste, lanzada contra los judíos en 1348, seguía de cerca la estela de un esquema que ya había surgido una generación antes. En 1321, durante la Semana Santa, de repente corrió la voz por toda Francia y algunas zonas linderas (oeste de Suiza, norte de España). Los leprosos o, según otras versiones, los leprosos instigados por los judíos –o bien los leprosos instigados por los judíos instigados por los reyes musulmanes de Granada y Túnez– habían urdido un complot para envenenar a los cristianos sanos. Los reyes musulmanes eran, obviamente, inalcanzables; sin embargo, durante dos años, leprosos y judíos se volvieron el blanco de una serie de hechos de violencia cometidos tanto por los pobladores como por las autoridades políticas y religiosas. En otra oportunidad intenté desentrañar ese complejo entramado de acontecimientos.[2] Querría analizar aquí un fragmento tomado de una crónica latina, escrita a comienzos del siglo XIV, por alguien conocido como el continuador de Guillermo de Nangis: un monje anónimo que, como su predecesor, vivía en el convento de Saint-Denis.

[1] Cf. J. Shatzmiller, "Les Juifs de Provence pendant la Peste Noire", en *Revue des Études Juives*, 133, 1974, pp. 457-480, especialmente pp. 469-472.

[2] Cf. Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989, pp. 5-35 [trad. esp.: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

Una vez descubierto el supuesto complot, muchos judíos fueron ejecutados, en especial en Francia septentrional. En los alrededores de Vitry-le-François –afirma el cronista–, cerca de cuarenta judíos fueron apresados en una torre. Para evitar que los cristianos les dieran muerte, después de largas discusiones decidieron matarse unos a otros. Del gesto se encargaron un anciano, de gran autoridad, y un joven. Luego el anciano le pidió al joven que le diera muerte. El joven aceptó de mala gana; pero en vez de suicidarse se apoderó del oro y la plata contenidos entre las prendas de los cadáveres que yacían en el suelo. Luego intentó escapar de la torre valiéndose de una cuerda hecha de sábanas atadas. Pero la cuerda no era suficientemente larga: el joven cayó al suelo quebrándose una pierna y le dieron muerte.[3]

El episodio en sí no deja de ser plausible. No obstante ello, presenta algunas innegables afinidades con dos tramos de *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo. 1) El primer fragmento (III, 8) se refiere a cuarenta individuos que después de ocultarse en una gruta cercana a Jotapata, en Galilea, se suicidan todos menos dos: el propio Josefo y un soldado amigo suyo que acepta no matarlo; 2) el segundo describe el célebre asedio de Masada, la desesperada resistencia de los judíos reunidos dentro de la fortaleza, a la cual siguió un suicidio colectivo, y también en este caso con dos excepciones: dos mujeres (VII, 8-9).[4] ¿Cómo interpretar las analo-

[3] Cf. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, París, 1840, vol. XX, pp. 629 y 630.

[4] Cf. Flavio Josefo, *La guerra giudaica*, ed. al cuidado de V. Vitucci, Milán, 1982 [trad. esp.: *La guerra de los judíos*, Madrid, Gredos, 1997]. Cf. P. Vidal-Naquet, "Flavius Josèphe et Masada", en *Les Juifs, la mémoire, le présent*, París, 1981, pp. 43 y ss., que con agudeza analiza los paralelismos entre esos dos fragmentos [trad. esp.: *Los judíos, la memoria y el presente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996]. La versión italiana de ese ensayo, no incluido en la recopilación *Gli ebrei, la memoria e il presente*, consta en P. Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento*, trad. de D. Ambrosino, Roma, 1980, pp. 161-183.

gías entre esos dos fragmentos de Josefo y el ya mencionado de la crónica escrita por el continuador de Guillermo de Nangis? ¿Debemos suponer una convergencia en los hechos o, por el contrario, la presencia de un *topos* historiográfico (que en la versión más reciente incluiría también una alusión a otro *topos*, la codicia judía)?

La hipótesis de un *topos* historiográfico ya fue formulada cautamente a propósito de la reseña de los acontecimientos de Masada aportada por Josefo.[5] La obra de Flavio Josefo, ampliamente conocida en el Medioevo, tanto en griego como en la famosa versión latina preparada bajo la dirección de Casiodoro, estaba especialmente divulgada (conforme puede juzgarse a partir de la cantidad de manuscritos llegados a nosotros) en Francia del Norte y en Flandes.[6] Sabemos que Flavio Josefo formaba parte de las lecturas prescritas durante la cuaresma en el monasterio de Corbie en torno a 1050; no obstante, sus obras no son mencionadas en una lista del siglo XIV de lecturas prescritas a los monjes de Saint-Denis, entre los cuales estaba, como ya se dijo, el continuador de Guillermo de Nangis.[7] Además, falta una prueba directa de la presencia de manuscritos de *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo en la biblioteca de Saint-Denis.[8] Pero el anónimo cronista habría podido consultarlos sin dificultad: entre los muchos manuscritos que posee la

[5] Cf. P. Vidal-Naquet, "Flavius Josèphe...", *op. cit.*, pp. 53 y ss.

[6] Cf. *The Latin Josephus*, vol. I, ed. al cuidado de F. Blatt, Aarhus, 1958, pp. 15 y 16. Cf. también G. N. Deutsch, *Iconographie et illustration de Flavius Josèphe au Temps de Jean Fouquet*, Leiden, 1986, p. XI (mapa).

[7] Cf. P. Schmitz, "Les lectures de table à l'abbaye de Saint-Denis à la fin du Moyen Age", en *Revue Bénédictine*, 42, 1930, pp. 163-167; A. Wilmart, "Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XIe siècle", en *Revue Mabillon*, 11, 1921, pp. 89-124, especialmente pp. 93 y 113.

[8] Cf. D. Nebbiai-Dalla Guarda, *La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis en France du IXe au XVIIIe siècle*, París, 1985, a propósito de un pedido enviado de Reichenau a Saint-Denis para obtener una copia de las *Antiquitates Judaicae* de Flavio Josefo (p. 61; cf. también p. 294).

Bibliothèque Nationale de París hay uno (que se remonta al siglo XII) proveniente de la biblioteca de Saint-Germain-des-Prés.[9] Todo lo anterior permite afirmar que el continuador de Guillermo de Nangis puede haber conocido *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo (o su adaptación del siglo IV conocida como *Hegesippo*).[10] Pero de ello no se sigue forzosamente que el suicidio colectivo cerca de Vitry-le-François nunca se haya producido. Acerca de ese asunto habrá que trabajar todavía, aunque acaso resulte imposible llegar a una conclusión cierta.

2. Esas vicisitudes que se remontan a un pasado remoto y semiolvidado están conectadas por múltiples hilos con el tema que señalé en el subtítulo. De ello se muestra agudamente consciente Pierre Vidal-Naquet, visto que decidió volver a publicar en el mismo volumen (*Les Juifs, la mémoire, le présent*, París, 1981) un ensayo acerca de "Flavio Josefo y Masada" y otro acerca de un "Eichmann de papel": una discusión pormenorizada de esa historiografía llamada "revisionista" que sostiene la inexistencia de los campos de exterminio nazis.[11] Sin embargo, la presencia de contenidos análogos –la persecución contra los judíos en la Edad Media, el exterminio de judíos en el siglo XX– es a mi entender menos importante que la analogía de los problemas de método planteados en ambos casos. Intento explicar por qué.

[9] B. N. Lat. 12511; cf. *The Latin Josephus*, *op. cit.*, p. 50.

[10] *Hegesippi qui dicuntur historiarum libri v*, ed. al cuidado de V. Ussani ("Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", vol. LXVI), Vindobonae (Viena), 1932, 1960, prefacio de K. Mras (acerca del asedio a Masada, cf. vol. V, pp. 52, 53 y 407-417). La Bibliothèque Nationale de París posee 12 manuscritos de *Hegesippus*, escritos entre el siglo X y el XV: cf. G. N. Deutsch, *Iconographie...*, *op. cit.*, p. 15.

[11] Una traducción al inglés de este último ensayo se publicó en *Democracy*, abril de 1981, pp. 67-95: "A Paper Eichmann?" (nótese el signo de interrogación, ausente en el título original francés; en cuanto a la trad. it., cf. "Un Eichmann di carta", en *Gli ebrei...*, *op. cit.*, pp. 195 y ss.).

Las analogías entre los dos fragmentos de Josefo, que respectivamente trataban del episodio de Jotapata y el asedio a Masada, versan –además de sobre el suicidio colectivo– sobre la supervivencia de dos individuos: Josefo y el soldado amigo suyo, en el primer caso; las dos mujeres, en el segundo.[12] La supervivencia de un solo individuo era un requisito necesario para que se diera testimonio; ¿pero para qué dos? Pienso que la elección de los dos testigos se explica mediante el tan conocido rechazo, presente tanto en la tradición jurídica romana como en la judaica, de reconocer en una sede judicial la validez de un testigo único.[13] Ambas tradiciones eran, como resulta obvio, familiares para un judío devenido ciudadano romano como Flavio Josefo. Más tarde, el emperador Constantino transformó el rechazo por el testigo único en auténtica ley, la cual fue posteriormente incluida en el Código Justiniano.[14] En la Edad Media, la alusión implícita a Deut. 19, 15 (*Non stabit testis unus contra aliquem* [No valdrá un <solo> testigo contra alguien <en cualquier delito>]) se volvió *testis unus, testis nullus* [un solo testigo, ningún testigo]: máxima recurrente, en forma implícita o explícita, en los procesos y en la literatura legal.[15]

Intentemos imaginar por un instante qué sucedería si un criterio de ese tipo se aplicase a la investigación histórica. Lo

[12] Menos convincente me parece la propuesta de Maria Daraki, mencionada por P. Vidal-Naquet (*Les Juifs...*, *op. cit.*, p. 59, n. 48; trad. it.: *Il buon uso...*, *op. cit.*, p. 173, n. 50), para la cual en el primer caso el paralelismo debería atribuirse a la mujer que denunció a Flavio Josefo y sus compañeros.

[13] Cf. H. van Vliet, *No Single Testimony* ("Studia Theologica Rheno-Traiectina", IV), Utrecht, 1958. La ventaja de contar con más de un testigo es enfatizada desde un punto de vista general (o sea, lógico) por P. Vidal-Naquet, *Les Juifs...*, *op. cit.*, p. 51.

[14] Cf. H. van Vliet, *No Single Testimony*, *op. cit.*, p. 11.

[15] Cf., por ejemplo, A. Libois, "A propos des modes de preuve et plus spécialement de la preuve par témoins dans la jurisdiction de Léau au XVe siècle", en *Hommage au Professeur Paul Bonenfant (1899-1965)*, Bruselas, 1965, pp. 532-546, especialmente pp. 539-542.

que sabemos de los acontecimientos que se produjeron en La Baume en mayo de 1348, cerca de Vitry-le-François durante un día no especificado del verano de 1321 y en la gruta en las cercanías de Jotapata durante julio de 67 se basa en un testimonio más o menos directo. Son, respectivamente, el individuo –señalado como Dayas Quinoni– que escribió las líneas que se leen sobre la *Torá* hoy conservada en la Nationalbibliothek de Viena; el continuador de Guillermo de Nangis; Flavio Josefo. Ningún historiador sensato rechazaría esos testimonios definiéndolos como intrínsecamente inaceptables. Según la práctica historiográfica normal, el valor de cada uno de ellos deberá ser corroborado mediante una serie de cotejos. En otras palabras, deberá construirse una serie que incluya al menos dos documentos. Pero supongamos por un momento que el continuador de Guillermo de Nangis, en su descripción del suicidio colectivo acontecido en las cercanías de Vitry-le-François, se limitó a hacerse eco de *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo. El supuesto suicidio colectivo terminaría por disolverse en cuanto hecho; pese a ello, su descripción constituiría en todo momento un documento importante de la difusión –la cual es también, salvo para algún inveterado positivista, un "hecho"– de la obra de Flavio Josefo en Île-de-France a principios del siglo XIV.

El derecho y la historiografía tienen entonces, según parece, reglas y fundamentos epistemológicos que no siempre coinciden. Así, los principios jurídicos no pueden trasladarse uno a uno, inviariados, a la investigación histórica.[16] Esta conclusión parece contradecir la estrecha contigüidad en que hicieron hincapié durante el siglo XVI estudiosos como François Baudouin, el historiador del derecho que

[16] Acerca de este tema, véanse las alusiones, no poco apresuradas, de P. Peeters, "Les aphorismes du droit dans la critique historique", en *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres...*, vol. XXXII, 1946, pp. 82 y ss. (pp. 95 y 96 a propósito de *testis unus, testis nullus*).

declaró solemnemente que "los estudios históricos deben reposar sobre un sólido fundamento legal, y la jurisprudencia debe estar unida a la historiografía".[17] Desde una perspectiva diferente, ligada a la investigación anticuaria, el jesuita Henri Griffet, en su *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire* (1769) [Tratado acerca de las distintas índoles de pruebas que sirven para corroborar la verdad de la historia], comparó al historiador con un juez que corrobora la fiabilidad de los distintos testimonios.[18]

Hoy esa analogía tiene una resonancia decididamente fuera de moda. Es probable que muchos historiadores reaccionaran con cierta incomodidad a la palabra crucial en el título del libro de Griffet, *preuves*, pruebas. Pero algunas discusiones recientes demuestran que la conexión entre pruebas, verdad e historia, sobre la cual pone el acento Griffet, no puede soslayarse fácilmente.

3. Ya mencioné el ensayo acerca de un "Eichmann de papel" escrito por Pierre Vidal-Naquet para refutar la desgraciada tesis, propuesta por Robert Faurisson y otros, de que los campos de exterminio nazis nunca habrían existido.[19] Ese

[17] F. Baudouin, *De institutione historiae universae et ejus cum jurisprudentia conjunctione, prolegomenon libri II*, cit. por D. R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Nueva York y Londres, 1970, p. 116 (pero todo el libro es importante).

[18] Consulté la segunda edición (Lieja, 1770). La importancia de este breve tratado fue agudamente enfatizada por A. Johnson, *The Historian and Historical Evidence* [1926], Nueva York, 1934, p. 114, quien lo definió como "the most significant book on method after Mabillon's *De re diplomatica* [el más importante libro acerca de método desde el *De re diplomatica* de Mabillon]". Cf. A. Momigliano, "Storia antiqua e antiquaria" [1950], en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984, p. 19.

[19] Cf. R. Faurisson, *Mémoire en défense. Contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire. La question des chambres à gaz*, prólogo de N. Chomsky, París, 1980.

mismo ensayo fue reeditado recientemente en un pequeño volumen titulado *Les assassins de la mémoire* [*Los asesinos de la memoria*], que Vidal-Naquet dedicó a su propia madre, muerta en Auschwitz en 1944. No resulta difícil imaginar los motivos morales y políticos que impulsaron a Vidal-Naquet a dejarse involucrar en una discusión detallada que, entre otras cosas, abarca un minucioso análisis de la documentación (testimonios, posibilidades tecnológicas, y así sucesivamente) concerniente a las cámaras de gas. Otras implicaciones, de tenor más explícitamente teórico, fueron bosquejadas por Vidal-Naquet en una carta a Luce Giard incluida en un volumen en memoria a Michel de Certeau, editado hace algunos años. *L'écriture de l'histoire* [*La escritura de la historia*], publicado por De Certeau en 1975, fue (escribía Vidal-Naquet) un libro importante, que contribuyó a corroer la orgullosa inocencia de los historiadores: "Desde entonces nos cobramos conciencia de que el historiador *escribe*, de que produce un espacio y un tiempo, aunque él mismo esté inserto en un espacio y un tiempo". Sin embargo –continuaba Vidal-Naquet–, no debemos librarnos de la vieja noción de "realidad" en el sentido, evocado hace un siglo por Ranke, de "aquello que estrictamente ha sucedido":

> Tomé profunda conciencia de todo esto en el momento en que comenzó el caso Faurisson, que desdichadamente continúa aún. Desde luego, Faurisson está en las antípodas de De Certeau. El primero es un tosco materialista que, en nombre de la realidad más tangible, quita realidad a todo cuanto toca: el dolor, la muerte, las herramientas de la muerte. Michel de Certeau se vio profundamente sacudido por ese delirio perverso y me escribió una carta al respecto [...]. Por mi parte, estaba convencido de que había un discurso atinente a las cámaras de gas, que todo debía estar mediado por las palabras [*mon sentiment était qu'il y avait un discours sur les chambres à gaz, que tout devait passer par le dire*], pero que más allá –o,

> mejor dicho, más acá– de él, había algo irreductible que, a falta de una designación mejor, seguiré llamando realidad. Sin esta realidad, ¿cómo se hace para diferenciar entre realidad e historia?[20]

En Estados Unidos, la pregunta acerca de la diferencia entre novela e historia suele cobrar impulso a partir de la obra de Hayden White o, en cualquiera de los casos, en relación con ella. Las diferencias entre Hayden White y Michel de Certeau desde el punto de vista de la práctica historiográfica son obvias; sin embargo, resulta imposible negar que entre *Metahistory* (1973) [*Metahistoria*] y *L'écriture de l'histoire* (1975, pero que también incluye ensayos escritos algunos años antes) hay cierta convergencia. No obstante, para comprender plenamente el aporte de Hayden White considero necesario bosquejar velozmente su biografía intelectual.[21]

4. En 1959, mientras presentaba al público culto estadounidense la traducción de *Dallo storicismo alla sociologia* [Del historicismo a la sociología] –libro escrito por uno de los más cercanos seguidores de Croce, Carlo Antoni–, Hayden White se refirió al ensayo juvenil de Croce "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte" [La historia subsumida

[20] *Michel de Certeau*, ed. al cuidado de L. Giard, París, 1987, pp. 71 y 72. En la carta de Vidal-Naquet se percibe que el origen de ese intercambio de cartas había sido la participación de ambos corresponsales en la discusión pública de la *thèse* de François Hartog, luego publicada con el título *Le miroir d'Hérodote*, París, 1980 [trad. esp.: *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003]. Respecto de algunas implicaciones de este libro, véase "Apéndice. Pruebas y posibilidades".

[21] Las páginas que siguen se basan en los escritos publicados por Hayden White. La ponencia que presentó en el simposio de Los Ángeles ("Historical Emplotment and the Problem of Truth", en S. Friedlander [ed.], *Probing the Limits of Representation*, *op. cit.*, pp. 37-53) tiene como rasgo distintivo una forma menos rígida (y no poco contradictoria) de escepticismo.

en el concepto general de arte], definiéndolo como un aporte "revolucionario".[22] La importancia de ese ensayo, publicado por Croce en 1893, a sus 27 años de edad, ya había sido enfatizada por el propio autor en su autobiografía intelectual (*Contributto alla critica di me stesso* [*Contribución a la crítica de mí mismo*]) y, algún tiempo después, por R. G. Collingwood (*The Idea of History* [*Idea de la historia*]).[23] Como era previsible, el capítulo de *Metahistory* que se ocupa de Croce incluye un análisis detallado de "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte".[24] Pero a 16 años de distancia, White había adoptado una actitud mucho más tibia. Declaraba compartir todavía algunas afirmaciones cruciales del ensayo de Croce, como la tajante distinción entre la investigación histórica, considerada una actividad puramente propedéutica, y la historia propiamente dicha, identificada con la narración histórica. No obstante, más adelante presentaba esta conclusión:

> Es difícil no pensar en la "revolución" de Croce en la sensibilidad histórica como una regresión, ya que su efecto fue separar la historiografía de toda participación en el esfuerzo –que estaba empezando a hacer algún progreso como sociología en

[22] Cf. C. Antoni, *From History to Sociology*, prólogo del traductor ("On History and Historicism"), Detroit, 1959, pp. XXV y XXVI (cf. también la reseña de B. Mazlish en *History and Theory*, I, 1960, pp. 219-227).

[23] Cf. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Bari, 1926, pp. 32 y 33 [trad. esp.: *Ética y política; seguidas de la Contribución a la crítica de mí mismo*, trad. de Enrique Pezzoni, Buenos Aires, Imán, 1952]; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1956, pp. 91 y ss. [trad. esp.: *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952].

[24] Cf. H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore, 1973, pp. 281-288 (traducido al italiano como *Retorica e storia*, Nápoles, 1978) [trad. esp.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 362-369; en adelante, los números de página correspondientes a la edición en español aparecerán entre corchetes]; B. Croce, *Primi saggi*, Bari, 1927², pp. 3-41.

> aquel momento– por construir una ciencia general de la sociedad. Pero tuvo implicaciones aún más deletéreas para el pensamiento de los historiadores en cuanto al aspecto artístico de su trabajo. Si bien Croce estaba en lo correcto en su percepción de que el arte es un modo de conocer el mundo, y no una mera reacción física a él ni una experiencia inmediata de él, su concepción del arte como *representación* literal de la realidad aislaba de facto al historiador, en cuanto artista, de los más recientes –y cada vez más dominantes– avances hechos en la representación de los diferentes niveles de conciencia por los simbolistas y postimpresionistas de Europa entera.[25]

En ese pasaje aparecen ya algunos elementos de la obra posterior de Hayden White, quien a partir de *Metahistory* se interesó cada vez menos en construir una "ciencia general de la sociedad" y cada vez más en el "aspecto artístico [del trabajo historiográfico]". Ese desplazamiento del acento no es demasiado remoto respecto de la larga batalla antipositivista de Croce, que, entre otras cosas, inspiró también su actitud despreciativa frente a las ciencias sociales. Pero en *Metahistory* el influjo decisivo que Croce había ejercido durante las primeras etapas del desarrollo intelectual de White ya había llegado a su ocaso. Indudablemente, la valoración de Croce seguía siendo alta. Se lo definía como "el más talentoso *historiador* de todos los filósofos de la historia del siglo", y, en la última página del libro, recibía cálidos elogios por su supuesta perspectiva "irónica".[26] Pero la valoración global recordada más arriba testimoniaba la existencia de un significativo desacuerdo con esa misma perspectiva histórica de Croce.

El principal motivo de la insatisfacción expresada por White con respecto a Croce versaba, como ya se vio, sobre

[25] Cf. H. White, *Metahistory*, *op. cit.*, p. 385 [p. 366].
[26] *Ibid.*, pp. 378 y 434 [pp. 359 y 412].

su "concepto del arte como *representación* literal de la realidad": en otros términos, sobre su actitud "realista".[27] Dicho término, que en ese contexto tiene un significado cognitivo y no meramente estético, adquiere –en la medida en que se refiere a un filósofo neoidealista como Croce– una sonoridad algo paradójica. Pero el de Croce era un idealismo bastante especial: el término "positivismo crítico", propuesto por uno de los más agudos críticos de su obra, parece más apropiado.[28] La etapa más netamente idealista del pensamiento de Croce debe atribuirse a la fuerte influencia ejercida sobre él por Giovanni Gentile, ligado a él durante dos décadas por una estrechísima camaradería intelectual.[29] En una nota añadida a la *Logica come scienza del concetto puro* (1909) [*Lógica como ciencia del concepto puro*], Croce trazó un cuadro retrospectivo de su desarrollo intelectual, desde "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte" hasta el reciente reconocimiento de la identidad entre historia y filosofía alcanzado bajo el impulso de los estudios de Giovanni Gentile ("Mi muy querido amigo [...] a quien tanta ayuda y estímulo debe mi vida mental").[30] Pese a todo, años más tarde, las intrínsecas ambigüedades de esa identidad

[27] *Ibid.*, p. 407.

[28] E. Colorni, *L'estetica di Benedetto Croce. Studio critico*, Milán, 1934.

[29] Las cartas entre Croce y Gentile (cf. B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile, 1896-1924*, ed. al cuidado de A. Croce, intr. de G. Sasso, Milán, 1981) dan clara cuenta de ello.

[30] "Mio carissimo amico [...] al quale assai aiuti e stimoli deve la mia vita mentale." Cf. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1971, pp. 193-195 [trad. esp.: *Lógica como ciencia del concepto puro*, México, Contraste, 1980]. Cf. también G. Gentile, *Frammenti di critica letteraria*, Lanciano, 1921, pp. 379 y ss. (reseña de B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, 1897). El influjo de Gentile sobre el desarrollo de Croce durante los años cruciales entre 1897 y 1900 puede evaluarse si se toma como base G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. I, ed. al cuidado de S. Giannantoni, Florencia, 1972. Véase también G. Galasso, en apéndice a la edición de *Teoria e storia della storiografia* (Milán, 1989), publicada bajo su cuidado, pp. 409 y ss.

–y también, en un plano más general, la supuesta convergencia teórica entre Croce y Gentile– salieron plenamente a la luz.[31] Croce, al interpretar la filosofía como "metodología de la historia", parecía disolver la primera en la segunda. Gentile se desplazaba en dirección contraria. "Las ideas sin hechos son hueras", escribió en un ensayo de 1936, "Il superamento del tempo nella historia", "la filosofía que no es historia es abstracción sumamente vana. Pero los hechos no son otra cosa que la vida del momento objetivo de la autoconciencia, fuera de la cual no hay pensamiento real y constructivo". Por tanto, la historia (*res gestae*) "no debe ser un presupuesto de la historiografía (*historia rerum gestarum*)". Gentile rechazaba vigorosamente

> la metafísica histórica (o historicismo) [que] es la metafísica que surge justo a partir del concepto de que la historiografía presupone la historia. Concepto absurdo, como todos los conceptos de las demás metafísicas; pero fecundo en peores consecuencias, tal como resulta cada vez más peligroso cualquier enemigo que haya conseguido ingresar en nuestra casa y ocultarse en ella.[32]

[31] Desarrollo aquí algunas perspicaces observaciones de Piero Gobetti ("Cattaneo", en *Scritti storici, letterari e filosofici*, Turín, 1969, p. 199; originariamente publicado en *L'Ordine Nuovo*, 1922).

[32] ["Le idee senza fatti sono vuote"; "la filosofia che non è storia è vanissima astrattezza. Ma i fatti non sono altro che la vita del momento oggettivo della autocoscienza, fuori della quale non c'è pensiero reale e costruttivo"; "non dev'essere un presupposto della storiografia (*historia rerum gestarum*)"; "La metafisica storica (o storicismo) [che] è la metafisica che sorge appunto sul concetto che la storiografia abbia per presupposto la storia. Concetto assurdo, come tutti i concetti delle altre metafisiche; ma fecondo di peggiori conseguenze, come è sempre più pericoloso ogni nemico che sia riuscito a penetrarci in casa, e a nascondervisi".] Cf. G. Gentile, "Il superamento del tempo nella storia", en *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Roma, 1936, pp. 314, 308. Treinta años antes, Antonio Labriola, en una carta dirigida a Croce, había descrito la relación entre Croce y Gentile en términos curiosamente similares (A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce*,

Al identificar la innominada "metafísica histórica" con el "historicismo", Gentile reaccionaba contra "Antistoricismo", ensayo de tono polémicamente antifascista que Croce acababa de publicar.[33] El núcleo teórico del ensayo de Gentile se remontaba a su *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1918) [Teoría general del espíritu como acto puro] obra que a su vez constituía una respuesta a *Teoria e storia*

1885-1904, Nápoles, 1975, p. 376 [2 de enero de 1904]): "No entiendo cómo Gentile, que lanza invectivas aun en estilo hierático contra el reo mundo, no se ocupa (teniendo al diablo dentro de su casa) precisamente de la benigna obra de convertirte ante todo a ti". En cuanto atañe a la alusión de Gentile a Croce, véase la nota siguiente.

[33] Cf. G. Gentile, "Il superamento...", *op. cit.*, p. 308: "La metafisica storica (o storicismo)..."; ese ensayo había sido publicado anteriormente en *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali*, sexta serie, vol. XI, 1935, pp. 752-769. Las palabras entre paréntesis "(that is, historicism)" faltan en la traducción al inglés aparecida algunos meses antes ("The Trascending of Time in History", en R. Klibansky y H. J. Paton [eds.], *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1936, p. 95; el prefacio de los compiladores está fechado "febrero de 1936"). Probablemente fueron agregadas después de que se publicara el ensayo de Croce "Antistoricismo" (consiste en una conferencia pronunciada en Oxford en el año 1930, pero recién publicada en *Ultimi saggi*, Bari, 1935, pp. 246-258). Gentile dictó su conferencia en la Accademia dei Lincei el 17 de noviembre de 1935, y devolvió las galeras corregidas el 2 de abril de 1936 (cf. *Rendiconti...*, *op. cit.*, pp. 752 y 769). En cuanto a la reacción de Croce ante los ensayos reunidos en *Philosophy and History*, cf. *La storia come pensiero e come azione* [1938], Bari, 1943, pp. 319-327 [trad. esp.: *La historia como hazaña de libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005] (esta sección falta en la traducción al inglés, *History as the Story of Liberty*, Londres, 1941); en p. 322 hay una alusión polémica a Gentile ("una turbia tendencia mistificatoria"). Véanse también, en ese mismo volumen, las páginas acerca de "La storiografia come liberazione dalla storia" (*La storia...*, *op. cit.*, pp. 30-32): "Noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel pasatto, che tutt'intorno ci preme [Somos producto del pasado, y vivimos inmersos en el pasado, que asedia desde nuestro entorno completo]". Gentile, cuyo idealismo era tanto más radical y coherente, había afirmado que el pasado (tal como el tiempo) son nociones puramente abstractas, superadas en la vida espiritual concreta ("Il superamento...", *op. cit.*, pp. 308 y ss). La importancia de "Il superamento del tempo nella storia" de Gentile fue puesta de relieve por C. Garboli, *Scritti servili*, Turín, 1989, p. 205.

della storiografia (1915) [*Teoría e historia de la historiografía*], de Croce.[34] Pero en 1924, la disputa filosófica entre los dos antiguos amigos ya había llegado a transformarse en un áspero choque político y personal.

Esta aparente digresión era necesaria para dejar en claro los siguientes puntos:

a) El desarrollo intelectual de Hayden White sólo puede concebirse y entenderse si se tienen en cuenta las relaciones que entabló durante sus años juveniles con el neoidealismo italiano.[35]

b) En el planteo "tropológico" que proponía White en *Tropics of Discourse* [Trópicos del discurso], una recopilación de ensayos publicada en 1978, la impronta del pensamiento de Croce todavía podía advertirse. En 1972, White había escrito que Benedetto Croce

> echó a andar [...] desde un análisis de las bases epistemológicas del conocimiento histórico para llegar a una posición en que intentaba subsumir la historia bajo el concepto general de arte. Su teoría del arte, a su vez, se presentaba como "scienza dell'espressione e linguistica generale" (es el subtítulo de la *Estetica*). Al analizar las bases lingüísticas de todos los modos posibles de asir la realidad, Croce llegó casi a captar la índole esencialmente tropológica de la interpretación en general. Lo que le impidió formular esa idea fue, muy probablemente, el

[34] Cf. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 2ª ed. revisada y ampliada, Pisa, 1918, pp. 50-52.

[35] No quiero sugerir la existencia de un nexo causal simple y unilineal. Sin duda, la reacción de White al neoidealismo italiano pasó por un tamiz específicamente estadounidense. Pero también el pragmatismo de White, al cual alude Perry Anderson al final de su ponencia en el simposio de Los Ángeles (S. Friedlander [ed.], *Probing the Limits of Representation*, *op. cit.*, p. 65), seguramente había sido afianzado por la vertiente pragmatista (mediada por Giovanni Vailati), cuya presencia es reconocible en la obra de Croce, en especial en la *Logica*.

recelo "irónico" que él abrigaba con relación a cualquier sistema en el ámbito de las ciencias humanas.[36]

Un planteo de ese tipo comenzaba en Croce para dirigirse en una dirección completamente distinta. En el momento en que leemos "la trópica es el proceso por cuyo intermedio cualquier discurso *constituye* [las cursivas están en el texto] los objetos que pretende describir de modo realista y analizar de modo objetivo" –se trata de un fragmento tomado de la introducción (1978) a *Tropics of Discourse*–,[37] reconocemos la crítica, ya recordada, al "realismo" de Croce.

c) Esta posición subjetivista ciertamente cobró nuevas fuerzas cuando se produjo el encuentro de White con la obra de Foucault. Sin embargo, resulta significativo que White haya intentado "decodificar" a Foucault por intermedio de Giambattista Vico, es decir, el padre fundador del neoidealismo italiano.[38] De hecho, la afirmación de White acerca del discurso que crea sus propios objetos parece hacerse eco –con una diferencia sustancial a la que aludiré de inmediato– de la insistencia de Croce en la expresión y la lingüística general combinada con el subjetivismo radical de Gentile, para quien la historiografía (*historia rerum gestarum*) crea su propio objeto: la historia (*res gestae*). "Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique [El hecho nunca tiene otra existencia que la existencia lingüística]": estas palabras de Barthes, usadas por White como epígrafe de la recopilación *The Content of the Form* (1987) [*El contenido de la forma*], podrían atribuirse a la imaginaria combinación de Croce y de Gentile que recién mencioné. También la lectura de Barthes hecha por White a comienzos de la década

[36] Cf. H. White, "Interpretation in History" [1972-1973], en *Tropics of Discourse*, Baltimore, 1978, p. 75.

[37] *Ibid.*, p. 2.

[38] H. White, "Foucault Decoded" [1973], *ibid.*, p. 254.

de 1980 (en *Tropics of Discourse* apenas se nombraba a Barthes)[39] afianzó un esquema preexistente.

5. En esta reconstrucción hay un elemento discutible: el papel atribuido a Gentile. En la medida de mis conocimientos, White nunca analizó los escritos de Gentile; es más, nunca lo nombró (con tan sólo una importante excepción, en la que me detendré dentro de poco). A pesar de todo, la familiaridad con la obra de Gentile tranquilamente puede presuponerse en un estudioso como White, quien por intermedio de Antoni había sido iniciado en la tradición filosófica del neoidealismo italiano. (Por el contrario, un conocimiento directo de la obra de Gentile debe, sin más, excluirse en el caso de Barthes. La función decisiva que cumplió Barthes en el desarrollo intelectual de De Certeau puede explicar –aunque sólo en parte– la convergencia parcial entre este último y Hayden White.)

En cierto sentido, los estrechos vínculos que Gentile tuvo con el fascismo, hasta su trágica muerte, opacaron, al menos fuera de Italia, la primera etapa de su itinerario filosófico. La adhesión de Gentile al idealismo de Hegel era el resultado de una lectura original de los escritos filosóficos juveniles de Marx (*La filosofia di Marx*, 1899).[40] Al analizar las *Tesis sobre Feuerbach*, Gentile interpretó la praxis marxista valiéndose del famoso lema de Vico *verum ipsum factum* [lo verdadero es lo mismo que lo hecho]; o, mejor dicho, por medio de la interpretación que el neoidealismo había dado de él. Se consideraba que la praxis era un concepto que implicaba la identidad entre sujeto y objeto, en la

[39] En el índice de nombres, Barthes aparece sólo una vez; pero véase también p. 24, n. 2, donde se lo nombra con otros estudiosos que trabajan en el ámbito de la retórica, como Kenneth Burke, Genette, Eco, Todorov.

[40] G. Gentile, "La filosofia della praxis", en *La filosofia di Marx. Studi critici*, Pisa, 1899, pp. 51-157; el libro estaba dedicado a Croce. (Véase ahora al respecto la amplia introducción de E. Garin a G. Gentile, *Scritti filosofici*, 2 vols., Milán, 1991.)

medida en que el Espíritu (sujeto trascendental) crea la realidad.[41] La afirmación, realizada mucho más tarde por Gentile, de que la historiografía crea la historia no era más que un corolario de ese principio. Esa presentación de Marx bajo el ropaje de un filósofo sustancialmente idealista ejerció una gravitación durable sobre la vida política e intelectual italiana. Por cierto, el uso de la expresión "filosofia della prassi" en los *Quaderni del carcere* [*Cuadernos de la cárcel*] de Gramsci (allí donde esperaríamos "materialismo histórico") estaba dictado en primer lugar por el propósito de eludir la censura fascista. Pero Gramsci también se hacía eco del título del segundo ensayo de Gentile acerca de Marx ("La filosofia della praxis") así como, de manera más significativa, de la insistencia de Gentile en la "praxis" en tanto concepto que reducía fuertemente (casi hasta eliminarlo) el lugar decisivo del materialismo en el pensamiento de Marx. Otros ecos de la interpretación de Marx propuesta por Gentile fueron detectados en el marxismo juvenil, e incluso en el maduro, de Gramsci.[42] También se ha sostenido que el tan conocido pasaje incluido en los *Quaderni del carcere* –donde la filosofía de Gentile es reputada más cercana al futurismo que la de Croce– implicaba un juicio favorable acerca de Gentile: ¿acaso Gramsci en 1921 no había considerado al futurismo como un movimiento revolucionario que había estado en condiciones de dar respuesta a una demanda de "nuevas formas de arte, filosofía, costumbres, lenguaje"?[43] Una contigüidad análoga entre la filosofía de

[41] G. Gentile, "La filosofia...", *op. cit.*, pp. 62 y 63.

[42] Cf. a propósito de la primera tesis G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo*, Milán, 1977; a propósito de la segunda, A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milán, 1978, pp. 121-198 ("Gentile e Gramsci").

[43] ["nuove forme d'arte, di filosofia, di costume, di linguaggio".] Cf. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Turín, 1989, pp. 94 y ss. (más bien superficial), a propósito de A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III, ed. al cuidado de V. Gerratana, Turín, 1975, p. 2038 [trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*,

Gentile y el futurismo, ambos vistos como ejemplos negativos de "antihistoricismo", había sido sugerida implícitamente, en cambio, por Croce desde una perspectiva de antifascismo liberal-conservador.[44]

Orientado por una lectura de izquierda de la obra de Gentile (o al menos de una parte), el dejo casi gentiliano que se advierte en los escritos de Hayden White a partir de "The Burden of History" –un manifiesto por una nueva historiografía en clave modernista, publicado en 1966– parece menos paradójico.[45] Puede comprenderse fácilmente la resonancia (así como la intrínseca debilidad) de este ataque a las ortodoxias historiográficas liberales y marxistas. Entre finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, el subjetivismo –incluido el subjetivismo extremo– tenía un tenor netamente radical. En una situación en la que *deseo* era considerada una palabra de izquierda, *realidad* (incluida la insistencia en los "hechos reales") tenía un aire decididamente de derecha. Esa perspectiva y su simplismo, por no hablar de un carácter suicida, se muestra hoy en día superada por completo: en el sentido de que las actitudes que implican una sustancial fuga de la realidad ya no son privilegio exclusivo de exiguas fracciones de la izquierda. Todo ello debería estar presente en cualquier intento por explicar la fascinación, verdaderamente peculiar, que en nuestros días circunda, aun por fuera de los ámbitos académicos, a las ideologías escépticas. Entretanto, Hayden White se ha pronunciado "contra las revoluciones lanzadas desde 'arriba' como desde 'abajo' de la jerarquía social".[46] Dicha afirmación nace, como se lee en una nota a pie de página, de que

---

México, Era, 1982]. En cuanto al juicio de Gramsci acerca del futurismo, cf. *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1919-1922*, Turín, 1966, pp. 20-22.

[44] Cf. B. Croce, "Antistoricismo", *op. cit.*, pp. 246-258.

[45] Cf. H. White, *Tropics...*, *op. cit.*, pp. 27-80.

[46] Cf. H. White, *The Content of the Form*, Baltimore, 1987, p. 63 [trad. esp.: *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992].

> muchos teóricos suponen que el relativismo del que habitualmente se me acusa implica el tipo de nihilismo que invita al activismo revolucionario de carácter especialmente irresponsable. En mi opinión, el relativismo es el equivalente moral del escepticismo epistemológico; además pienso que el relativismo es la base de la tolerancia social, no una autorización para "hacer lo que se quiera".[47]

Escepticismo, relativismo, tolerancia: a primera vista, la distancia entre esa autorrepresentación del pensamiento de White y la perspectiva teórica de Gentile no podría ser mayor. La polémica de Gentile contra los historiadores positivistas no tenía implicaciones escépticas, en tanto su posición filosófica implicaba un Espíritu trascendental, no una multiplicidad de sujetos empíricos.[48] Gentile nunca fue un relativista; por el contrario, auguró un compromiso religioso, intransigente tanto en el ámbito filosófico como en el ámbito político.[49] Y, por supuesto, nunca teorizó la tolerancia: lo testimonia el apoyo que le dio al fascismo, aun en sus aspectos más violentos; por ejemplo, el escuadrismo.[50] La nefasta definición del garrote [*manganello*] como "fuerza moral", en comparación con la prédica –afirmación hecha por Gentile durante un acto de la campaña electoral

[47] *Ibid.*, p. 227, n. 12.

[48] G. Gentile, "Il superamento...", *op. cit.*, p. 314: "La ciencia histórica que se enorgullece por los 'hechos' que contrapone a las ideas, como realidad positiva, sólida, contraria a las construcciones mentales, carentes de toda consistencia objetiva, vive en ingenua ignorancia de cuanto reciben los hechos del pensamiento cuando viven robustos frente a la intuición histórica".

[49] Cf., por ejemplo, G. Gentile, "Caratteri religiosi della presente lotta politica", en *Che cosa è il fascismo. Discorsi e polemiche*, Florencia, 1924 (en realidad, 1925), pp. 143-151.

[50] Cf., por ejemplo, la sección titulada "La violenza fascista" en *Che cosa è il fascismo* (conferencia pronunciada en Florencia el 8 de marzo de 1925), *ibid.*, pp. 29-32.

de 1924–,[51] era por entero coherente con su teoría rigurosamente monista: en una realidad creada por el Espíritu no hay cabida para una verdadera distinción entre hechos y valores.

No son divergencias teóricas marginales. Todo aquel que sostenga la existencia de una contigüidad teórica entre la perspectiva de Gentile y la de White debe tener en cuenta esas diferencias. Debemos preguntarnos, por ende, en qué sentido pudo White afirmar, en su ensayo "The Politics of Historical Interpretation", que su concepción de la historia

[51] "Estado e individuo [...] forman un todo; y el arte de gobernar es el arte de conciliar e igualar ambos términos, de modo que el máximo de libertad concuerde con el máximo no sólo del orden público puramente externo, sino también, y por sobre todo, de la soberanía permitida por la ley y sus organismos necesarios. Porque en todo momento el máximo de libertad coincide con el máximo de fuerza del Estado. ¿Qué fuerza? Las distinciones en este ámbito son caras a quienes no se sosiegan con este concepto de fuerza, que de todos modos es esencial para el Estado y, luego, para la libertad. Y distinguen entre fuerza moral y material: fuerza de la ley libremente votada y aceptada, y fuerza de la violencia que se opone rígidamente a la voluntad del ciudadano. ¡Distinciones ingenuas, en caso de que se las haga en buena fe! Toda fuerza es fuerza moral, porque siempre se dirige a la voluntad; y cualquiera sea el argumento utilizado –de la prédica al bastón policial–, su eficacia no puede ser otra que aquella que incita al hombre en su fuero íntimo y lo persuade de consentir. Cuál deba ser, luego, la naturaleza de ese argumento no es materia de discusión abstracta" (G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, *op. cit.*, pp. 50 y 51). El discurso, pronunciado en Palermo el 31 de marzo de 1924, apareció primero en revistas como *La nuova politica liberale* (II, 2, abril de 1924). Cuando a un año de distancia, después de la crisis [suscitada por el asesinato de] Matteotti y su violenta conclusión, lo reimprimió, Gentile –quien se había ganado el mote de *filosofo del manganello*, "filósofo del garrote"–, insertó una nota incómoda y arrogante. En ella especificaba que la fuerza a la cual había pretendido reconocer un significado moral era una sola, la del Estado, cuyo sucedáneo indispensable en una situación de crisis había sido el garrote escuadrista; cf. G. Gentile, *Che cosa è il fascismo*, *op. cit.*, pp. 50 y 51. La argumentación de Gentile no era particularmente original; cf., por ejemplo, B. Mussolini, "Forza e consenso", en *Gerarchia* [1923], luego incluido en *Opera omnia*, vol. XIX, ed. al cuidado de E. y D. Susmel, Florencia, 1956, pp. 195 y 196.

tiene puntos de contacto con aquella que "se asocia convencionalmente a las ideologías de los regímenes fascistas": esos regímenes cuyos "programas sociales y políticos" él rechaza, juzgándolos "indudablemente horribles".

6. Esta contradicción, captada con tanta claridad, nos lleva al dilema moral implícito en el abordaje propio de White. Así, él afirma que

> hemos de precavernos contra un sentimentalismo que nos llevaría a descartar semejante concepción de la historia simplemente porque se ha asociado a ideologías fascistas. Hay que afrontar el hecho de que cuando se trata de aprehender el registro histórico, en este último no pueden hallarse razones para preferir una forma de construir su sentido por encima de otra.[52]

¿Ninguna razón, ningún elemento? De hecho, al discutir la interpretación del exterminio de judíos brindada por Faurisson, White no vacila en proponer un criterio según el cual juzgar la validez de interpretaciones históricas en conflicto. Hagamos un seguimiento de su argumentación.

La afirmación de White recién citada presupone: 1) la distinción (o, mejor dicho, disyunción) propuesta por Croce en su primer ensayo teórico, "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte", entre "investigación histórica positiva" y "auténtica historia", esto es, narración histórica; 2) una interpretación escéptica de esa distinción, que en muchos aspectos converge con el subjetivismo trascendental de Gentile. Ambos elementos pueden detectarse en la reacción de White ante la refutación, aportada por

[52] H. White, "The Politics of Historical Interpretation" [1982], en *The Content of the Form*, *op. cit.*, pp. 74 y 75 [trad. esp.: "La política de la interpretación histórica", en *El contenido de la forma*, *op. cit.*, pp. 93, 94, 96 y 97].

Vidal-Naquet en "una indagación histórica positiva", de las "mentiras" de Faurisson acerca del exterminio de judíos. La premisa de Faurisson es –afirma White– "moralmente ofensiva y desconcertante en términos intelectuales". Sin embargo, la noción de "mentira", en tanto implica conceptos como "realidad" y "pruebas", sume a White en una evidente incomodidad. Ello queda de manifiesto en un fragmento peculiarmente tortuoso: "La distinción entre una mentira y un error o confusión en la interpretación puede ser más difícil de establecer con respecto a los acontecimientos históricos menos documentados que el Holocausto". De hecho, tampoco en este último caso consigue White aceptar las conclusiones de Vidal-Naquet. White sostiene que hay una gran diferencia

> entre una interpretación que "habría transformado profundamente la *realidad* de la masacre" y otra que no. La interpretación israelí deja intacta la "realidad" del acontecimiento, mientras que la interpretación revisionista lo desrealiza cuando efectúa una descripción tal que lo convierte en algo distinto a lo que las víctimas vivenciaron como Holocausto.[53]

La interpretación histórica que del Holocausto dan los sionistas –afirma White– no es una *contre-vérité* (como había sugerido Vidal-Naquet), sino una verdad:

> Su verdad, en cuanto interpretación histórica, está precisamente en su *eficacia* para justificar una amplia gama de políticas israelíes actuales que, desde el punto de vista de quienes las ejecutan, son esenciales no sólo para la seguridad sino también para la existencia misma del pueblo judío.

[53] H. White, *The Content of the Form*, *op. cit.*, p. 77. Nótese que las cursivas están ausentes en el original francés.

De manera análoga, "el esfuerzo del pueblo palestino para elaborar una respuesta políticamente *eficaz* a las políticas israelíes supone la producción de una ideología similarmente *eficaz*, unida a una interpretación de la historia capaz de dotarla de un sentido del cual careció hasta entonces".[54] Podemos concluir que si la narración de Faurisson llegara alguna vez a ser *eficaz*, White no vacilaría en considerarla verdadera.

¿Ese tipo de conclusión es el resultado de una actitud tolerante? Como ya se ha visto, White sostiene que el escepticismo y el relativismo histórico pueden aportar las bases epistemológicas y morales de la tolerancia.[55] Sin embargo, esa pretensión es insostenible, tanto desde el punto de vista histórico como lógico. Desde el punto de vista histórico, porque quienes teorizan la tolerancia fueron individuos que tenían fuertes convicciones intelectuales y morales (el lema de Voltaire "Lucharé para defender la libertad de palabra de aquellos con quienes estoy en desacuerdo" es típico). Desde el punto de vista lógico, porque el escepticismo absoluto entraría en contradicción consigo mismo si no se extendiese también a la tolerancia en cuanto principio regulador. No sólo eso: cuando las divergencias intelectuales y morales no están ligadas en última instancia a la verdad, nada cabe *tolerar*.[56] De hecho, la argumentación de White que conecta verdad y eficacia inevitablemente vuelve a poner en juego no la tolerancia sino su contrario (el parecer de Gentile acerca del garrote como fuerza moral). Como también se ha visto ya, en este mismo ensayo White invita a tomar en consideración sin "sentimentalismos" el nexo entre una concepción de la historia implícitamente elogiada por él y las "ideologías de los regímenes fascistas". Por su parte, define como

[54] *Ibid.*, p. 80. Las cursivas me pertenecen.

[55] *Ibid.*, p. 227, n. 12.

[56] Agradezco a Stefano Levi Della Torre algunas observaciones iluminadoras acerca de este último punto.

"convencional" ese lazo. Sin embargo, la mención del nombre de Gentile (junto con el de Heidegger) no parece en absoluto convencional dentro de este contexto.[57]

7. A partir de los años sesenta tardíos, las actitudes escépticas de las que estoy hablando se volvieron cada vez más influyentes en las ciencias humanas. Esa amplísima difusión puede atribuirse sólo en parte a una presunta novedad suya. Únicamente una tentativa de carácter encomiástico puede haber sugerido a Pierre Vidal-Naquet que "desde entonces [la edición de *L'écriture de l'histoire* de Michel de Certeau en 1975] cobramos conciencia de que el historiador *escribe*, de que produce un espacio y un tiempo, aunque él mismo esté inserto en un espacio y un tiempo". Como muy bien sabe Vidal-Naquet, esa misma posición (que algunas veces llevó a conclusiones escépticas) recibió un fuerte énfasis, por ejemplo, en un ensayo metodológico no especialmente audaz como *What is History?* (1961) [*¿Qué es la historia?*], de E. H. Carr, idéntico énfasis al realizado tiempo antes por Benedetto Croce.

Si tratásemos estos problemas desde una perspectiva histórica, podríamos captar mejor sus implicaciones teóricas. Por mi parte, propondría tomar como punto inicial un breve ensayo escrito por Renato Serra en 1912, pero publicado recién en 1927, después de su prematura muerte (1915). Su título –"Partenza di un gruppo di soldati per la Libia" –[58] sólo da una vaga idea de su contenido. El escrito empieza con una descripción, redactada en un estilo audazmente experimental que recuerda los cuadros futuristas pintados por Boccioni en esos mismos años, de una estación

[57] Cf. H. White, *The Content of the Form*, *op. cit.*, p. 74.

[58] Cf. R. Serra, *Scritti letterari, morali e politici*, ed. al cuidado de M. Isnenghi, Turín, 1974, pp. 278-288. El ensayo de Serra ya había sido interpretado de modo similar por C. Garboli, *Falbalas*, Milán, p. 150.

ferroviaria llena de soldados que parten, rodeados por una gran multitud.[59] En este punto, aparece una serie de observaciones antisocialistas, seguidas por una reflexión respecto de la historia y de la narración histórica, que de forma brusca desemboca en un tramo de solemne tono metafísico, pródigo en ecos nietzscheanos. Este ensayo que quedó inconcluso, y ciertamente merecería un análisis más prolongado y profundo, refleja la compleja personalidad de un hombre que, además de ser el mejor crítico italiano de su generación, era un erudito con fuertes intereses filosóficos. En su correspondencia con Croce –a quien estaba ligado por lazos personales muy estrechos, aun sin ser un seguidor suyo–, explicó la génesis de las páginas de las que estoy hablando.[60] Éstas habían sido estimuladas por "Storia, cronaca e false storie" (1912): un ensayo de Croce luego incluido, en forma revisada, en *Teoria e storia della storiografia*. Croce había mencionado la brecha, resaltada por Tolstói en *Guerra y paz*, entre un acontecimiento real –una batalla, por ejemplo– y los recuerdos al respecto fragmentarios y distorsionados que proporcionan la base para las reseñas de los historiadores. El punto de vista de Tolstói es bien conocido: esa brecha puede ser colmada tan sólo si se recopilan las memorias de todos los individuos (aun el más humilde soldado) directa o indirectamente involucrados en la batalla. Croce rechaza esa solución, y el escepticismo que a su juicio encerraba, como absurda: "A cada instante conocemos toda la historia que nos interesa conocer"; por tanto, la historia que no conocemos es idéntica al "eterno fantasma de la 'cosa en sí'".[61]

[59] Véase –por ejemplo, pero no exclusivamente– el muy conocido *Trittico* (*Quelli che partono*, etc.) que se encuentra en el Metropolitan Museum de Nueva York.

[60] Cf. R. Serra, *Epistolario*, ed. al cuidado de L. Ambrosini, G. De Robertis y A. Grilli, Florencia, 1953, pp. 454 y ss.

[61] ["Noi, a ogni istante, conosciamo tutta la storia che c'importa conoscere"; "eterno fantasma della 'cosa in sé'".] Cf. B. Croce, *Teoria e storia*

Al autodefinirse irónicamente como "un esclavo de la cosa en sí", Serra escribió a Croce afirmando que se sentía mucho más cerca de Tolstói: "Sólo que –agregó– mis dificultades son más complicadas, o me parecen serlo".[62] Imposible no darle la razón:

> Hay gente que de buena fe imagina que un documento puede ser expresión de la realidad [...] Como si un documento pudiese expresar algo distinto a *sí mismo* [...]. Un documento es un hecho. La batalla, otro hecho (una infinidad de otros hechos). Los dos no pueden hacer(se) *uno*. [...] El hombre que obra es *un hecho*. Y el hombre que relata es *otro hecho*. [...] Cada testimonio testimonia sólo de sí mismo; de su propio momento, de su propio origen, de su propia finalidad, y de nada más. [63]

Ésas no eran reflexiones de un teórico puro. Serra sabía qué era la erudición. En sus tajantes críticas no contraponía artificiosamente las narraciones históricas a los materiales con que están construidas. Serra sabía bien que cualquier documento, independientemente de su carácter más o menos directo, siempre tiene una relación altamente problemática con la realidad. Pero la realidad ("la cosa en sí") existe.[64]

---

della storiografia, Bari, 1927, pp. 44 y 45 [trad. esp.: *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953].

[62] ["uno schiavo della cosa in sé"; "soltanto che le mie difficoltà sono, o mi sembrano, più complicate".] Cf. R. Serra, *Epistolario*, *op. cit.*, p. 459 (11 de noviembre de 1912).

[63] ["C'è della gente che s'immagina in buona fede che un documento possa essere un'espressione della realtà (...) Come se un documento potesse esprimere qualche cosa di diverso da *se stesso* (...) Un documento è un fatto. La battaglia un altro fatto (un'infinità di altri fatti). I due non possono fare *uno*. (...) L'uomo che opera è *un fatto*. E l'uomo che racconta è un *altro fatto*. (...) Ogni testimonianza testimonia soltanto di se stessa; del proprio momento, della propria origine, del proprio fine, e di nient'altro".] Cf. R. Serra, *Scritti letterari...*, *op. cit.*, p. 286.

[64] *Ibid.*, p. 287.

Serra rechazaba de manera explícita cualquier perspectiva positivista ingenua. Sin embargo, sus observaciones nos ayudan a rechazar también un punto de vista en el que se sumen el positivismo (vale decir, una "investigación histórica positiva" basada en el desciframiento literal de los documentos) y el relativismo (vale decir, "narraciones históricas" basadas en interpretaciones figurales, imposibles de confrontar y refutar).[65] Las narraciones que se basan en un testimonio único, de las cuales nos ocupamos en la primera parte de este ensayo, pueden ser consideradas casos experimentales que refutan la existencia de una diferenciación tan tajante: una lectura diferente de la documentación disponible influye *inmediatamente* en la narración. Puede proponerse la hipótesis de una relación análoga, aunque por lo general menos evidente, también a escala más global. Por tanto, una actitud totalmente escéptica con respecto a las narraciones históricas no tiene asidero.

8. Acerca de Auschwitz, Jean-François Lyotard escribió:

> Supongamos que un terremoto destruye no sólo vidas, edificios y objetos sino también los instrumentos de medir, directa o indirectamente, los terremotos. La imposibilidad de llevar a cabo mediciones cuantitativas no censura, sino que por el contrario sugiere a la mente de los supervivientes la idea de una inmensa fuerza sísmica. [...] Con Auschwitz, se produjo algo nuevo en la historia (lo cual sólo puede ser una señal y no un hecho), a saber, que los hechos, los testimonios que conservan las marcas del aquí y ahora, los documentos que señalaban el sentido o los sentidos de los hechos y los nombres y, por último, la posibilidad de diversos tipos de frases cuya re-

[65] Cf. el tramo de Hayden White citado más arriba, amén de "Historical Emplotment", en S. Friedlander (ed.), *Probing the limits of Representation*, *op. cit.*

> lación construye la realidad, todo ello fue destruido en la medida de lo posible. ¿Acaso no es tarea del historiador tomar en consideración, amén de los daños, las faltas cometidas? ¿Más allá de la realidad, la metarrealidad, o sea, la destrucción de la realidad? [...] Su nombre [de Auschwitz] marca los confines en que el conocimiento histórico ve puesta en entredicho su propia competencia.[66]

No estoy del todo convencido de que esta observación sea cierta. La memoria y la destrucción de la memoria son elementos recurrentes en la historia. "La necesidad de contar a los 'otros', de hacer partícipes a los 'otros' –escribió Primo Levi–, había cobrado entre nosotros, antes y después de la liberación, el carácter de un impulso inmediato y violento, tanto como para entrar en pugna con otras necesidades elementales."[67] Como demostró Benveniste, uno de los términos latinos que significan "testigo" es *superstes*: quien ha sobrevivido.[68]

[66] J.-F. Lyotard, *Le Différend*, París, 1983 (trad. it.: *Il dissidio*, Milán, 1985) [trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1999].

[67] ["Il bisogno di raccontare agli 'altri', di fare gli 'altri' partecipi, aveva assunto tra noi, prima della liberazione e dopo, il carattere di un impulso immediato e violento, tanto da rivaleggiare con gli altri bisogni elementari."] P. Levi, *Se questo è un uomo*, Turín, 1958, pp. 9 y 10 [trad. esp.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 2001].

[68] É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, trad. it. de M. Liborio, Turín, 1976, pp. 492-495 (la diferencia entre *testis* y *superstes* es analizada en p. 495) [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

XII. DETALLES, PRIMEROS PLANOS, MICROANÁLISIS

NOTAS MARGINALES A UN LIBRO DE SIEGFRIED KRACAUER*

History. The Last Things Before the Last [Historia. Antes de las últimas cosas], el libro póstumo e inconcluso de Siegfried Kracauer, fue publicado por primera vez en *paperback* en 1995. En esa ocasión, Paul Oskar Kristeller, quien había presentado la primera edición en 1969, escribió un nuevo prefacio. En los 26 años transcurridos entre los dos textos de Kristeller hubo una auténtica *Kracauer-Renaissance*, testimoniada por reediciones, traducciones y ensayos de distinto tipo en muchos idiomas. Pero para el Kristeller de 1995, ese reconocimiento tardío estaba contaminado por la tendencia a eliminar de la imagen de Kracauer todo cuanto no fuese atribuible a la Escuela de Fráncfort. Como ejemplos de esa lectura distorsionada, Kristeller citó los ensayos de Gertrud Koch y de Inka Mülder-Bach acerca de *History. The Last Things Before the Last*, aparecidos en el número que la revista *New German Critique* había dedicado a Kracauer en 1991. Escribía Kristeller:

> Esos dos artículos no resumen el contenido del libro ni hacen notar que difiere sustancialmente de los escritos previos de Kracauer. Las notas a pie de página citan sólo [*only*] libros y artículos desconocidos para Kracauer, y aluden a escritos an-

* Una versión en francés de este ensayo fue leída en junio de 2003 durante un simposio dedicado a las reflexiones de Kracauer acerca de la historia.

> teriores de él como si estos concordasen en todo con el libro acerca de la historia. Además, no advierten que este último, en las notas y en la bibliografía, cita por sobre todo fuentes históricas, filológicas y filosóficas; nunca menciona los escritos previos del autor; muy raras veces alude a los sociólogos que en esos escritos tienen una importancia predominante. Por último –y esto es lo más grave–, ambos artículos sostienen, de modo implícito o explícito, que la historia no estaba en el centro de los intereses intelectuales de Kracauer. Todavía falta una interpretación adecuada, dirigida a los estudiosos, de la última obra de Kracauer.[1]

Ese crudo juicio, pronunciado por el erudito que nos dejó un monumento de exactitud y probidad científica como el *Iter Italicum*, incluye algunos errores de hecho. Un rápido control demuestra que los ensayos de Gertrud Koch e Inka Mülder-Bach citan *casi únicamente* escritos de Kracauer, o que Kracauer conocía bien, aparte de dos o tres reenvíos a ensayos recientes acerca de su obra. Por lo demás, contrariamente a lo que afirma Kristeller, el ensayo de Inka Mülder-Bach pone de relieve los elementos de *divergencia* entre el libro póstumo acerca de la historia y algunos de los escritos previos de Kracauer. ¿A qué debemos atribuir esas imprecisiones, tan insólitas por parte de Kristeller? Tal vez a la indignación. La alusión de Mülder-Bach al "extremo aislamiento cultural y científico" en que Kracauer habría escrito su libro acerca de la historia ignora tácitamente lo afirmado por Kristeller (que no tenemos motivo para poner en duda): ese libro había nacido de las copiosas discusiones que él mismo había sostenido, durante años, con su

[1] S. Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, "completed after the death of the author by Paul Oskar Kristeller", Princeton, 1995, pp. VIII y IX. El nuevo prefacio de Kristeller no aparece en la traducción italiana, publicada diez años antes.

amigo.[2] Sin embargo, el punto que me urge enfatizar es otro: la neta cesura enunciada por Kristeller entre *History. The Last Things Before the Last* y los escritos anteriores de Kracauer es por completo insostenible.

El libro póstumo de Kracauer comienza con una declaración autobiográfica. "Sólo de poco tiempo a esta parte", escribía,

> repentinamente descubrí que mi interés por el tema de la historia, que empezó a quedar de manifiesto hace cerca de un año [esto es, en 1960] y que hasta ahora había creído nutrido por el impacto de la situación contemporánea sobre mi modo de pensar, en realidad surgió de las ideas que intenté volver activas en mi obra *Theory of Film*. Al dedicarme a la historia no hice más que seguir las líneas de pensamiento ya presentes en ese libro.

Llegada esa instancia, prosigue Kracauer,

> me di cuenta en un instante [*in a flash*] de los muchos paralelismos que pueden trazarse entre la historia [*history*] y los medios fotográficos, entre la realidad histórica [*historical reality*] y la realidad de la máquina que capta la imagen [*camera-reality*]. Recientemente releí por azar mi artículo acerca de la fotografía y noté con enorme estupor que ya [*already*] a partir de ese artículo de los años veinte [para mayor precisión, había sido publicado en 1927] había establecido una comparación entre historicismo [*historism*] e imagen fotográfica.[3]

[2] I. Mülder-Bach, "History as autobiography: The Last Things Before the Last", en *New German Critique*, 54, 1991, pp. 139-157; en especial, p. 139 ("the extreme cultural and scholarly isolation in which this book was written"); *contra*, P. O. Kristeller, introducción a S. Kracauer, *History*, *op. cit.*, pp. v-x.

[3] S. Kracauer, *History*, *op. cit.*, pp. 3 y 4 (cito de *Prima delle cose ultime*, trad. it. de S. Pennisi, Casale Monferrato, 1985, p. 3, donde "historism" fue traducido como "storia", antes que como "storicismo").

La detección del paralelismo entre historia (en el doble sentido de proceso y de narración, *res gestae* e *historia rerum gestarum*) y fotografía (en sentido amplio, que llega a incluir el cine) como elemento de continuidad entre el primer y el segundo Kracauer, más allá de la cesura del exilio, proviene entonces del propio Kracauer. No puede ignorarse esa declaración, como lo hace en cambio, implícitamente, Kristeller, en el momento en que contrapone el libro póstumo respecto de la historia con los escritos previos. De todos modos, debe ser corroborada, porque el fragmento que cité recién pone a la par, sin entrar en demasiada sutileza, historia e historicismo: contigüidad difícilmente conciliable con las críticas al historicismo repetidamente formuladas por Kracauer. Tanto la continuidad como la contigüidad condensadas en ese término *ya* son, entonces, discutibles. ¿Es una minúscula incoherencia atribuible al carácter incompleto del manuscrito? ¿O un indicio que señala la presencia de un elemento sin resolver en el pensamiento de Kracauer?

2. Para intentar discernir esa alternativa debemos tomar como punto inicial algunos textos, señalados por el propio Kracauer, en torno a los cuales la discusión de los últimos años acumuló alguna elucidación y muchos equívocos. Empecemos por el artículo respecto de la fotografía aparecido en 1927 en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, luego incluido por Kracauer en la recopilación *Die Ornament der Masse* (1963).[4] En ese texto Kracauer observaba que el historicismo "se afianzó casi simultáneamente con la técnica fotográfica moderna", dando a entender que uno y otra eran productos de la

[4] S. Kracauer, *La massa come ornamento*, trad. it. de M. G. Ammirante Pappalardo y F. Maione, con presentación de R. Bodei, Nápoles, 1982, pp. 111-127 (y véase *The Mass Ornament. Weimar Essays*, ed. al cuidado de T. Y. Levin, Cambridge [MA], 1995, pp. 47-63 [en este caso, la traducción al español está incluida en: "Objetos externos e internos", en *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, Barcelona, Gedisa, 2009]).

sociedad capitalista. Sin embargo, esa coincidencia ocultaba, según Kracauer, un paralelismo más profundo. Los representantes del historicismo, como Dilthey (referencia que Kracauer eliminó cuando compiló el ensayo en libro), creen

> poder explicar cualquier fenómeno únicamente sobre la base de su génesis. Consideran [...] poder aprehender la realidad histórica reconstruyendo la cadena de acontecimientos en su sucesión temporal, sin descuidar cosa alguna. Mientras la fotografía ofrece un *continuum* espacial, el historicismo querría colmar el *continuum* temporal.

Al historicismo y a la fotografía, Kracauer contraponía la memoria y sus imágenes. Estas últimas son, por definición, fragmentarias: "La *memoria* no abarca la imagen espacial total ni el decurso temporal completo de un acontecimiento".[5] Y en ello aparecía el significado profundo de la contraposición entre el historicismo y la fotografía, por un lado, y la memoria y sus imágenes, por el otro: "El objetivo que devora el mundo es la señal del *miedo a la muerte*. Acumulando fotografías sobre fotografías, querría proclamarse la prohibición del recuerdo de esa muerte que, en cambio, está copresente en toda imagen de la memoria".[6]

Pese a lo anterior, es cierto que en la conclusión del ensayo, con una brusca subversión dialéctica, Kracauer presentaba la perspectiva de una emancipación de la fotografía respecto de la lisa y llana representación de los acontecimientos, respecto de la acumulación de detritos de las realidades naturales: una posibilidad atribuida al cine, que (a la par del sueño y de la obra de Kafka) estaría en condiciones de recombinar de modo imprevisible los fragmentos de la realidad, engendrando un orden superior. Pero, en suma,

[5] S. Kracauer, *La massa...*, *op. cit.*, p. 114.
[6] *Ibid.*, pp. 123 y 124.

para el Kracauer de 1927, fotografía e historicismo estaban homologados en una misma condena. A ellos les contraponía la "historia" entre comillas: una historia que habría de escribirse, una historia que de hecho no existía aún.

3. ¿Es lícito ver en esas reflexiones, como sugirió retrospectivamente Kracauer, el germen del libro póstumo acerca de la historia? Sí y no: en medio hay una discontinuidad, que se puede resumir, como ya se señaló, en el nombre de Proust o, mejor, en un muy específico tramo de la obra de Proust. En el ensayo de 1927 acerca de la fotografía, Proust no aparece siquiera implícitamente, aunque el texto trate de la memoria y de imágenes de la memoria.[7] En cambio, en *Theory of Film* (1960) [*Teoría del cine*] y en *History. The Last Things Before the Last*, Kracauer analizó, respectivamente, las características del cine y de la historiografía, remitiéndose una y otra vez a la página de *Le côté de Guermantes* [*El mundo de Guermantes*] en que el narrador, volviendo repentinamente a casa después de un viaje, ve a su abuela sin ser visto y por un momento no la reconoce.[8] Releamos algunas frases de esa página inolvidable:

> De mí [...] no había allí más que el testigo, el observador, con sombrero y gabán de viaje; el extraño que no es de la casa, el fotógrafo que viene a tomar un clisé de unos lugares que no volverán a verse. Lo que, mecánicamente, se produjo en aquel momento en mis ojos cuando vi a mi abuela fue una fotografía. [...] Por vez primera y sólo por un instante, pues desapareció bien pronto, distinguí en el canapé, bajo la lámpara, colo-

[7] Al respecto disiento con I. Mülder-Bach, "History as Autobiography...", *op. cit.*, p. 141.

[8] Cf. S. Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*, Princeton, 1997, pp. 14-17, 20, 54 y ss. [trad. esp.: *Teoría del cine. La redención de la realidad física*, Barcelona, Paidós, 1989]; *History*, *op. cit.*, pp. 82-84.

> rada, pesada y vulgar, enferma, soñando, paseando por un libro unos ojos un poco extraviados, a una vieja consumida, desconocida para mí.[9]

Por medio de la mirada extrañada, mecánica, que Proust compara al impasible objetivo de la cámara fotográfica, el narrador comprende de pronto, a pesar suyo, lo que hasta entonces el amor le impidió ver: que su abuela está por morir. La fotografía, que para el Kracauer de 1927 era "la señal del *miedo a la muerte*", se volvió –Proust mediante– el instrumento que permite superar ese miedo, mirar a la muerte a la cara. Por lo demás, la premonición de la muerte ya estaba en el centro del pasaje de las *Mémoires* [*Memorias*] de Saint-Simon en el cual, si no me equivoco, Proust se había inspirado. El duque de Saint-Simon entra en el recinto del Delfín y lo encuentra en la *"chaise percée* entre sus criados y dos o tres de sus primeros oficiales. Me causó gran espanto. Vi a un hombre con la cabeza gacha, de un rojo purpúreo, de aire idiota, que ni siquiera vio que me acercaba a él".[10] Aparte de la percepción de la decadencia física asociada a una notación del color análoga (*rouge pourpre*, *rouge*), el procedimiento que en los dos casos pone de relieve la ausencia de reconocimiento es el mismo: "Je vis un homme [Vi a un hombre]" (Saint-Simon), "j'aperçus [...] une vieille

[9] M. Proust, *Á la recherche du temps perdu*, vol. II: *Le côté de Guermantes*, ed. al cuidado de P. Clarac y A. Ferré, París, 1954, pp. 140 y 141(la traducción me pertenece) [trad. esp.: *En busca del tiempo perdido*, t. 3: *El mundo de Guermantes*, trad. de Pedro Salinas y José María Quiroga Plá, Madrid, Alianza, 1996, pp. 158 y 159].

[10] Este tramo es comentado (sin mención a Proust) por E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischer Literatur*, Tubinga y Basilea, 1994, p. 399 (trad. it.: *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. II, trad. it. de A. Romagnoli y H. Hinterhäuser, Turín, 1964, pp. 192 y 193, levemente modificada) [trad. esp.: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 402].

femme [distinguí a una vieja]" (Proust). Por detrás de la fisonomía alterada del individuo aflora el destino anónimo de la especie, su condición mortal.

"El rostro en el cine no tiene valor si no hace aflorar la *calavera* que hay por debajo. '*Danse macabre*.' ¿Para qué fin? Eso queda por verse." En esas frases enigmáticas se intentó ver una primera reflexión de Kracauer acerca de la página de Proust. Están tomadas de un cuaderno que contiene un esbozo de la introducción a un libro sobre cine: el proyecto en que empezó a trabajar Kracauer en Marsella durante diciembre de 1940, mientras esperaba angustiosamente el salvoconducto que le permitiría emigrar a Estados Unidos junto a su mujer.[11] Una nueva versión del proyecto iniciado en Marsella, escrita en inglés en 1949, presenta inicialmente una referencia explícita, luego desarrollada en la redacción final del libro, a esa página de Proust.[12] En Marsella, Kracauer había encontrado a Walter Benjamin, quien después de pocos meses huyó hacia España y hacia el suicidio. Se sabe que en el período que pasaron juntos en Marsella los dos amigos hablaron del proyecto de Kracauer con respecto al cine.[13] No me parece arriesgado suponer que, a lo largo

[11] "Das Gesicht gilt dem Films nichts, wenn nicht der *Totenkopf* dahinter einbezogen ist. 'Danse macabre'. Zu welchem Ende? Das wird man sehen": cf. M. Hansen, "'With Skin and Hair': Kracauer's Theory of Film, Marseille 1940", en *Critical Inquiry*, 1993, pp. 437-469, especialmente p. 447. En la introducción de esa misma estudiosa (que lleva la firma M. Bratu Hansen) a la nueva edición de S. Kracauer, *Theory of Film*, *op. cit.*, p. XXIV, se pone el tramo antes citado a la par del "impulso alegórico derivado del libro de Benjamin acerca del *Trauerspiel*".

[12] S. Kracauer y E. Panofsky, *Briefwechsel*, ed. al cuidado de V. Breidecker, Berlín, 1996, pp. 83-92: "Tentative Outline of a Book in Film Aesthetics", en especial p. 83.

[13] Además de M. Hansen, "'With Skin and Hair'", *op. cit.*, véanse los testimonios citados por K. Michael, "Vor dem Café: Walter Benjamin und Siegfried Kracauer in Marseille", en M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *"Aber ein Sturm weht vom Paradiese her". Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig, 1992, pp. 203-221.

de esas discusiones, Benjamin haya recordado el pasaje de Proust que años antes él mismo había traducido junto con Franz Hessel.[14] La comparación entre la mirada con que el narrador registra mecánicamente la decadencia física de su abuela sin reconocerla y la impasibilidad de la cámara fotográfica elucidaba las implicaciones de la noción de "inconsciente óptico" que Benjamin había propuesto en su ensayo "Pequeña historia de la fotografía" (1931).[15]

4. Valiéndose de Proust, acaso mediado por Benjamin, Kracauer suplantó la analogía entre fotografía e historicismo propuesta en 1927 por otra –completamente distinta y en ciertos aspectos contraria– entre fotografía e historia, en el sentido de *historia rerum gestarum*, o historiografía, discutida repetidas veces en *History. The Last Things Before the Last*. Sin embargo, para entender el significado del abordaje propuesto por Kracauer debe recordarse que, en la página de Proust, el fotógrafo es el último término de una serie constituida por figuras más o menos análogas: "el testigo, el observador, con sombrero y gabán de viaje; el extraño que no es de la casa, el fotógrafo que viene a tomar un clisé de unos lugares que no volverán a verse". Para el exiliado Kra-

[14] *Die Herzogin von Guermantes*, traducción de W. Benjamin y F. Hessel, Múnich, 1930.

[15] W. Benjamin, "Piccola storia della fotografia", en *L'opera d'arte nell'epoca della sua reproducibilità tecnica*, trad. it. de E. Filippini, Turín, 1966, pp. 56-77, en especial, p. 63 [trad. esp.: "Pequeña historia de la fotografía", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 61-83]. Esa misma expresión reaparece en el ensayo de 1936, "L'opera d'arte nell'epoca della sua reproducibilità tecnica", en *L'opera d'arte nell'epoca della sua reproducibilità tecnica*, *op. cit.*, pp. 41 y 42 [trad. esp.: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*, pp. 15-48]. Véase también B. Balázs, "Physiognomie" [1923], en *Schriften zu Film*, vol. I, ed. al cuidado de H. H. Diedrichs, Múnich, 1982, pp. 205-208 (citado por M. Hansen, "Benjamin, Cinema and Experience: 'The Blue Flower in the Land of Technology'", en *New German Critique*, 40, 1987, pp. 179-224, en especial, p. 208, n. 48).

cauer, era obvio identificarse con el extranjero, o incluso con el judío errante Ahasuerus que aparece en el título de uno de los capítulos del libro póstumo acerca de la historia.[16] Pero era una identificación carente (al menos en la superficie) de patetismo. Kracauer hacía énfasis en que el extranjero, aquel que está en los márgenes, que "no es de la casa", está en condiciones de comprender más y con mayor profundidad. El instante de la ausencia de reconocimiento abre a la mirada extrañada del espectador la senda hacia la iluminación cognitiva.[17] No es casual –observa Kracauer– que los grandes historiadores, de Tucídides a Namier, hayan sido exiliados:

> Sólo en ese estado de autoanulación, o en el estar sin patria, el historiador puede entrar en comunión con el material que atañe a su investigación. [...] En cuanto extranjero ante el mundo evocado por las fuentes, debe afrontar la tarea –tarea típica del exiliado– de penetrar sus apariencias exteriores, de modo que aprenda a comprender ese mundo desde dentro.[18]

Todo ello permite entender por qué Kracauer presentaba su libro inconcluso acerca de la historia como un desarrollo de

[16] "Ahasuerus, or the riddle of time", en *History*, *op. cit.*, pp. 139-163.

[17] Cf. V. Breidecker, "'Ferne Nähe'. Kracauer, Panofsky, und 'the Warburg Tradition'", en S. Kracauer y E. Panofsky, *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 129-226, especialmente el parágrafo "Interpretation als Entfremdung" (pp. 165-176); pero el ensayo entero es muy importante. Y véase también, de quien esto escribe, "Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario", en *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, 1998, pp. 15-39 [trad. esp.: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000].

[18] S. Kracauer, *Prima delle ultime cose*, *op. cit.*, p. 68 (*History*, *op. cit.*, p. 84). Y véanse las agudas observaciones de V. Breidecker, "'Ferne Nähe'", *op. cit.*, pp. 176 y ss. (parágrafo "Das Exil als Text"). A los "grandes" historiadores como exiliados alude A. Momigliano, "La traduzione e lo storico classico" (originariamente publicado en *History and Theory*, 1972), en *La storiografia greca*, Turín, 1982, pp. 42-63, en especial, p. 60 [trad. esp.: *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984].

las tesis formuladas en *Theory of Film*. La identificación del historiador con el exiliado es el punto en que termina una prolongada reflexión acerca de la fotografía. La actitud de "pasividad activa" que Kracauer recomienda a los historiadores reformula (como puntualmente ha señalado Volker Breidecker) una página de *Theory of Film* respecto de las desoladas fotografías urbanas de Marville o Atget. La "melancolía" que fue reconocida en esos paisajes parisinos, observa Kracauer,

> propicia el autoextrañamiento, el cual a su vez impone la identificación con todo tipo de objetos. Es probable que el individuo menguado se pierda en las configuraciones casuales del contexto, absorbiéndolas con una intensidad desinteresada que ya no está determinada por sus predilecciones anteriores. Esa clase de receptividad recuerda la del fotógrafo de Proust, visto en el papel de extranjero.

Sin embargo, es una receptividad que se imbrica con la elección, con la construcción: la fotografía no es mero espejo de la realidad. El fotógrafo podría ser comparado –observa Kracauer– con "un lector lleno de imaginación, que se ocupa de estudiar y descifrar un texto cuyo significado no llega a captar".[19] Estas observaciones, que se leen en la primera parte –por mucho, la más significativa– de *Theory of Film*, explican por qué Kracauer escribió a Adorno que el cine, en ese libro, era sólo un pretexto.[20] Kracauer, que durante años había leído junto al joven Adorno la *Crítica de la*

[19] S. Kracauer, *Theory of Film*, *op. cit.*, pp. 16 y 17, que comenta B. Newhall, "Photography and the Development of Kinetic Visualization", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1944, pp. 40-45. Acerca de todo ello, cf. D. N. Rodowick, "*The Last Things Before the Last*: Kracauer and History", en *New German Critique*, 41, 1987, pp. 109-139, especialmente p. 123; V. Breidecker, "'Ferne Nähe'", *op. cit.*, pp. 178 y 179.

[20] M. Hansen, "'With Skin and Hair'", *op. cit.*, p. 447.

razón pura, quería explorar, en el cine y mediante el cine, un modelo cognitivo.[21] Esa exploración prosiguió en el libro póstumo acerca de la historia: última etapa, destinada a quedar incompleta, de un camino intelectual profundamente unitario, no obstante la variedad de campos de investigación tocados.

5. Una inspiración kantiana es detectable también en el famoso ensayo de Panofsky acerca del cine, sobre todo donde se alude al "fascinante espectáculo de un nuevo medio artístico [que] poco a poco se vuelve consciente de sus legítimas (esto es, peculiares) posibilidades y sus límites propios".[22] Y pese a ello, como agudamente demostró Tom Levin, ese ensayo tomó casi de inmediato un rumbo distinto, menos ambicioso.[23] Tanto más fecundas son las reflexiones potenciales respecto del cine que contiene (sugiere Levin) el ensayo de Panofsky a propósito de la perspectiva como forma simbólica, publicado en el *Warburg Vorträge* en el año 1927.[24] Una alusión indirecta a ese ensayo consta, como ya se señaló, en

[21] T. W. Adorno, "Uno strano realista. Su Siegfried Kracauer", en *Note per la letteratura 1961-1968*, Turín, 1979, pp. 68-88, en especial, p. 68 [trad. esp.: *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*, Madrid, Akal, 2003].

[22] E. Panofsky, "Style and Medium in the Motion Pictures", en *Three Essays on Style*, ed. al cuidado de I. Lavin, Cambridge (MA), 1995, pp. 93-125 (versión modificada de un ensayo aparecido por primera vez en 1936; cf. *ibid.*, p. 204, n. 22). El fragmento citado se encuentra en p. 108 [trad. esp.: "Estilo y medio en la imagen cinematográfica", en *Sobre el estilo. Tres ensayos inéditos*, Barcelona, Paidós, 2000].

[23] Cf. T. Y. Levin, "Iconology at the Movies, Panofsky's Film Theory", en I. Lavin (ed.), *Meaning in the Visual Arts: Views from the Outside. A Centennial Commemoration of Erwin Panofsky (1892-1968)*, Princeton, 1995, pp. 313-333, en especial, pp. 319 y ss.

[24] E. Panofsky, "Die Perspektive als 'symbolische Form'", en *Bibliothek Warburg. Vorträge 1924-1925*, 1927, pp. 258-330 (trad. it.: *La prospettiva come "forma simbolica" e altri scritti*, ed. al cuidado de G. D. Neri, con una nota de M. Dalai, Milán, 1963) [trad. esp.: *La perspectiva como "forma simbólica"*, Barcelona, Tusquets, 1973].

una carta de Benjamin a Kracauer de 1928.[25] Pero aunque Kracauer no hubiera leído el ensayo acerca de la perspectiva, pudo capturar su núcleo esencial por medio de otros escritos de Panofsky. El material preparatorio del libro póstumo acerca de la historia incluye una página de apuntes, sobre la cual Volker Breidecker llamó acertadamente la atención, titulada "Emphasis on minutiae – Close-up – micro-analysis". Como ejemplo de *close-up*, Kracauer mencionaba el "principio de disyunción" explicado por Panofsky, vale decir, la separación, típica del arte medieval, entre temas clásicos representados de modo anacrónico e imágenes antiguas cristianizadas.[26] En el libro póstumo acerca de la historia, esa veloz alusión es elucidada en dos direcciones. El "principio de disyunción" de Panofsky es citado primero como ejemplo de perfecto equilibrio entre "tendencia realista" y "tendencia creativa", junto a una fotografía de Alfred Stieglitz; luego, como ejemplo paradigmático de "microhistoria", o "historia a escala reducida", comparada con un *close-up*.[27] En ambos casos, la fotografía (o el fotograma) figura como término de comparación; pero aquí me interesa la segunda confrontación.[28]

¿Sin el cine, sin el *close-up*, Kracauer habría podido ocuparse de microhistoria? Obviamente, ésta es una pregunta retórica. No es casual que Kracauer, para hacer hin-

[25] W. Benjamin, *Briefe an Siegfried Kracauer*, ed. al cuidado del Theodor W. Adorno Archiv, Marbach/Neckar, 1987, pp. 65 y 66 (señalado por W. Breidecker, "'Ferne Nähe'", *op. cit.*, pp. 186 y 187).

[26] E. Panofsky, *Renaissance and Renaissances in Western Art*, Estocolmo, 1965, pp. 82 y ss. [trad. esp.: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 2006]. Y véase V. Breidecker, "'Ferne Nähe'", *op. cit.*, p. 175.

[27] S. Kracauer, *History*, *op. cit.*, pp. 56 y 57 (*Prima delle cose ultime*, *op. cit.*, pp. 45 y 46); *History*, *op. cit.*, p. 105 (*Prima delle cose ultime*, *op. cit.*, p. 85); y véase también *History*, *op. cit.*, p. 123 (*Prima delle cose ultime*, *op. cit.*, p. 99).

[28] Acerca de la primera, véanse las excelentes observaciones de V. Breidecker, "'Ferne Nähe'", *op. cit.*, pp. 176-191.

capié en el nexo entre investigación macrohistórica y *close-ups* basados en microindagaciones, cite un pasaje de Pudovkin acerca de la pluralidad de puntos de vista impuestos por el relato fílmico.[29] La fotografía y sus prolongaciones (cine, televisión) abrieron, tal como en tiempos pasados la perspectiva lineal, una serie de posibilidades cognitivas: un nuevo modo de ver, relatar, pensar.[30] Las reflexiones de Kracauer recogidas en el libro póstumo acerca de la historia nacen de la conciencia del surgimiento de un mundo que todavía hoy (hoy más que nunca) es el nuestro.

Un nuevo modo de ver: ¿pero hasta qué punto? Como escribió T. S. Eliot, toda innovación en el ámbito expresivo construye su propia genealogía a contrapelo. El cine no es la excepción a esa regla. Serguéi Eisenstein sostuvo que el primer plano inventado por Griffith tenía un antepasado literario, la representación aislada de los detalles en las novelas de Dickens.[31] En otro ensayo, Eisenstein citó también el encuentro entre Emma y Rodolphe en *Madame Bovary* como un bellísimo ejemplo de montaje alternado de diálogos.[32] Esa observación se me escapó cuando años atrás analicé una serie de procedimientos usados por Flaubert en *L'éducation sentimentale* [*La educación sentimental*] –el primero de todos es el *blanc* tan admirado por Proust–, insertándolos en un contexto modelado por la fotografía, el panorama, el tren.[33]

[29] S. Kracauer, *History*, *op. cit.*, p. 122 (*Prima delle cose ultime*, *op. cit.*, p. 98).

[30] Cf. "Distanza e prospettiva. Due metafore", en *Occhiacci di legno*, *op. cit.*, pp. 171-193.

[31] S. M. Eisenstein, "Dickens, Griffith e noi", en *Forma e tecnica del film e lezioni di regia*, Turín, 1964, pp. 172-221 [trad. esp.: "Dickens, Griffith y nosotros", en *Anotaciones de un director de cine*, Moscú, Progreso, s. f., pp. 231-305].

[32] S. M. Eisenstein, "Dal teatro al cinema", en *Forma e tecnica del film...*, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

[33] C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, 2000, pp. 109-126.

También se me escapó una reacción temprana a *L'éducation sentimentale* de la cual querría hablar aquí: digresión que, si no estoy en error, ayuda a comprender mejor las reflexiones de Kracauer.

6. En diciembre de 1869 apareció en la *Revue des Deux Mondes* un largo ensayo: "Le roman mysanthropique", dedicado a *L'éducation sentimentale*, recién publicada.[34] El autor de ese ensayo, Saint-René Taillandier, había escrito en su juventud una monografía acerca de *Scot Erigène et la philosophie scholastique* (1843) [Escoto Erígena y la filosofía escolástica], con un ojo en Hegel y en Schelling; luego había enseñado literatura en varias universidades (Estrasburgo, Montpellier); poco después concluiría su carrera en la Académie Française.[35] En 1863 había publicado, también en la *Revue des Deux Mondes*, un ensayo acerca de *Salammbô* titulado "Le réalisme épique dans le roman".[36] De un crítico universitario de formación católica y gustos moderados como Taillandier cabría esperar una condena de la "inmoralidad" y de las audacias estilísticas de Flaubert. Y la condena llega, como preveíamos; pero dentro de un discurso crítico que bajo ningún aspecto es obvio, en especial para nosotros, que pertenecemos a una posteridad acostumbrada a leer *L'éducation sentimentale* como un clásico. Taillandier, que la leía como una novela, recién salida de imprenta, de un escritor consolidado y escandaloso, nos comunica en cambio la agitación inesperada de lo nuevo.

[34] *Revue des Deux Mondes*, 15 de diciembre de 1869, pp. 987-1004.

[35] Saint-René Taillandier, *Histoire et philosophie religieuse. Études et jugements*, París, 1859; *Études littéraires*, París, 1881.

[36] *Revue des Deux Mondes*, 15 de febrero de 1863, pp. 840-860. Véase también, del mismo autor, el artículo acerca de *La tentation de Saint-Antoine* ("Une sotie au dix-neuvième siècle", en *Revue des Deux Mondes*, 1° de mayo de 1874, pp. 205-223).

> Imaginen ustedes a un artista que pretenda reproducir de la manera más fiel la realidad y empiece por echar sobre esta realidad el velo extravagante de su sistema. Inútilmente se propone mostrar todo, similar al rayo de sol que atraviesa la cámara oscura del fotógrafo (p. 988).

La analogía entre Flaubert y un fotógrafo podrá parecer banal. No lo es en medida alguna, como demuestran las frases inmediatamente posteriores:

> En vano procura ser aguzado, mordiente, como el filo que hiende la piedra, como el aguafuerte que roe el cobre: capturado por el efecto, sólo piensa en el procedimiento, en la dotación, las herramientas, los ácidos. Se olvida la rica variedad de la naturaleza: y lo vemos recluido en un laboratorio malsano. El rudo artesano del realismo velozmente perderá la percepción del mundo real. Tiene una pequeña cantidad de modelos ante los ojos, y esos modelos, cansados, desfigurados, fastidiados y fastidiosos, se tornarán para él una imagen del destino humano (p. 988).

Taillandier reconoce que Flaubert "no es por cierto un escritor mediocre", "produce poco, pero cada obra suya testimonia una meditación intensa y una ejecución minuciosa". Sin embargo, un libro como *Madame Bovary* "es una sabia disección ejecutada con impasibilidad glacial", que escandalizó no por el tema sino por "la indiferencia del pensamiento" que la inspiraba (pp. 988 y 989). "El realismo épico de *Salammbô* tenía la misma característica de fantasía *inhumana*" (en el artículo anterior Taillandier se había referido sin medias tintas a un *"elemento de imaginación sádica"*).[37] De allí la pregunta: "¿Qué era, pues, ese escritor que, si bien trabajaba con tanto cuidado

[37] *Revue des Deux Mondes*, 15 de febrero de 1863, p. 860 (las cursivas pertenecen al original).

en su obra, permanecía sin embargo tan totalmente ajeno a ella? ¿Qué significaba esa figuración impasible?" (p. 989).

Impassibilité, impassible: esos términos, que repetidas veces reaparecen en el artículo, derivan de la comparación inicial entre escritor y fotógrafo. En esa impasibilidad Taillandier ve "el resultado de un sistema, la expresión de una filosofía oculta": una misantropía en el sentido más amplio del término. "Infligir al hombre ultrajes de esa suerte significa ultrajar al mundo y a aquel que lo ha creado, si admitimos que el mundo es obra de alguien [...]. Una suerte de ateísmo: he aquí la filosofía de este libro" (p. 990). Pero a esa intención filosófica se une "el deseo de escribir una página de historia". Según parece, Flaubert deseó sugerir "la idea de una obra en que los acontecimientos públicos [de los últimos 25 años] son explicados por las conductas individuales. La educación del personaje principal se correspondería entonces con la educación de la sociedad parisina en un período de nuestra historia".

> Resulta difícil no aceptar esta hipótesis, por extravagante que fuese –prosigue Taillandier– en el momento en que nos damos cuenta de que con toda evidencia el autor imita el estilo que Michelet adoptó en los últimos volúmenes de su *Histoire de France*. Encontramos la misma manera quebrada, convulsa, el mismo modo de fragmentar la narración, de pasar bruscamente de una escena a la otra acumulando los detalles y suprimiendo las transiciones. La novela nunca habló una lengua de ese tipo; uno tiene la impresión de encontrarse frente a una crónica, un diario adusto y apurado, una recopilación de notas, de señales, de palabras; sin embargo, la diferencia es ésta: que en el caso del historiador las señales tienen incidencia, las palabras expresan, las notas resumen –ora bien ora mal– acontecimientos relevantes, mientras que en el caso del novelista esas formas sabiamente, laboriosamente destiladas se refieren a aventuras por completo insulsas (pp. 993 y 994).

A la yuxtaposición de Michelet y Flaubert volveré dentro de poco. Pero Taillandier nota que la contraposición que en él surgió espontáneamente entre los "acontecimientos relevantes" descritos por el primero y las "aventuras por completo insulsas" relatadas por el segundo es inexacta. Quien lee *L'éducation sentimentale* recibe el impacto de algo muy diferente, del entramado entre vidas privadas y acontecimientos públicos: en ello Taillandier vislumbra "el propósito de confundir las cosas grandes con las pequeñas, las serias con las ridículas, para fundar sobre esa promiscuidad la doctrina del desprecio universal" (p. 999). Se pone todo en un mismo nivel: "Ya no consiste en una banal indiferencia, sino en una deliberada voluntad de desencantar el mundo y degradar la naturaleza humana" (p. 1002). La palabra *désenchanter* reaparece hacia la conclusión: una vez terminado el libro, "nos decimos que todo ello es falso, que el autor nunca representó ni el amor ni la acción, que calumnió a la humanidad, que la vida es algo que tiene un valor, y que el arte reniega de sí mismo cuando se obstina en desencantar la obra de Dios" (p. 1003).

7. Ajenidad del autor con relación a la obra; procedimientos narrativos que son fines en sí; impasibilidad; indiferencia; historia en la que se entrelazan acontecimientos públicos y trayectorias privadas sin importancia; irrelevancia de conjunto; desencanto del mundo. No sería difícil detectar en el libro póstumo de Kracauer acerca de la historia temas similares a los que Taillandier detectó en *L'éducation sentimentale*: extrañamiento, distancia, imbricación de micro y macrohistoria, rechazo de la filosofía de la historia, esto es, de la búsqueda de un sentido global en la historia humana. Acaso Kracauer no haya leído el artículo de Taillandier; sin embargo, leyó a Flaubert, en los años de Weimar contempló la impasibilidad flaubertiana como un ideal, y hacia el final de la guerra proyectó un ensayo (nunca escrito) acerca del

pesimismo de Flaubert y de los intelectuales de la Tercera República.[38] Sin embargo, la convergencia que delineé implica algo más complejo que la lectura de un mismo autor por parte de dos lectores muy distintos, a un siglo de distancia. En esta oportunidad, no todo consiste en recepción, sino en recepción y producción simultáneamente. En un libro extraordinario, y todavía insuficientemente utilizado, Michael Baxandall demostró que los pintores italianos del *Quattrocento* se dirigían a un público que estaba en condiciones de descifrar su obras gracias a una serie de experiencias sociales compartidas: *libri d'abaco* [libros que enseñaban los rudimentos de la aritmética], prédicas, danza.[39] Podría repetirse el experimento con la fotografía, eligiendo un ámbito específico: Francia hacia mediados del siglo XIX, la Alemania de las primeras décadas del XX, la Europa de comienzos del XXI. Que quede claro: esa perspectiva de investigación nada tiene que ver con el determinismo. Si el hombre es (entre tantas definiciones posibles) un animal metafórico, entonces podríamos decir que los *libri d'abaco*, la fotografía, etc., proponen al artista y a su público otras tantas experiencias tratables como metáforas, como mundos *als ob*, respecto del mundo ficticio constituido por la obra. En el caso que estamos discutiendo, la fotografía ofreció a Flaubert la posibilidad de elaborar una serie de experimentos cognitivos y narrativos, y a sus lectores la posibilidad de descifrarlos. Cuando Taillandier hipotetiza, sin aportar referencias precisas, que Flaubert se inspiró en el estilo tardío de Michelet –"la misma manera quebrada, convulsa, el mismo modo de

[38] K. Witte, "'Light Sorrow'. Siegfried Kracauer as Literary Critic", en *New German Critique*, 54, 1991, pp. 77-94, sobre todo, pp. 93 y 94 (a propósito de Hemingway, *In Our Time*); Kracauer a Panofsky, 8 de noviembre de 1944 (S. Kracauer y E. Panofsky, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 38).

[39] M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Oxford, 1972 (trad. it.: *Pittura e esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, ed. al cuidado de M. P. y P. Dragone, Turín, 1978).

fragmentar la narración, de pasar bruscamente de una escena a la otra acumulando los detalles y suprimiendo las transiciones"– es imposible no pensar en la fotografía y (anacrónicamente) en el montaje cinematográfico.

Intentemos ahora poner a prueba la hipótesis de Taillandier en un fragmento tomado, casi al azar, del décimo noveno y último volumen de la *Histoire de France* de Michelet. Es la descripción de uno de los episodios de la revuelta nobiliaria que precedió la gran revolución: la conocida como *journée des tuiles*, un levantamiento que se produjo en Grenoble el 7 de junio de 1788. Michelet tuvo ante sus ojos una decena de informes acerca de esa jornada: "La mejor, de un fraile, es de una sencillez encantadora". Valdría la pena ver en qué modo reorganizó ese material (para empezar, la puntuación). Pero oigamos a Michelet:

> Era mediodía. Ante ese fragor siniestro, que resonaba por los recodos del valle profundo, los toscos campesinos de Tronche y las comunas aledañas, en un terrible ímpetu, empuñaron los fusiles, se echaron a correr. Pero las puertas estaban claveteadas. Van a buscar escaleras. Desafortunadamente eran cortas. Terminan por abrir una brecha en una muralla que encerraba una puerta falsa. Insumió mucho tiempo; pero su presencia bastaba para dar a entender que el campo estaba al unísono en contra de la ciudad.[40]

A esa sucesión de sensaciones visuales y auditivas, escandidas por cláusulas breves, quebradas como fotogramas, que se prolonga por páginas y páginas, podríamos acercar la estupenda escena de *L'éducation sentimentale* en que se da

[40] J. Michelet, *Histoire de France*, vol. XIX, París, 1879 (pero el prefacio está fechado París, 1° de octubre de 1855), pp. 360 y 361. En cuanto a un primer cotejo, véase I. Sgard, *Les trente récits de la Journée des Tuiles*, Grenoble, 1988, en especial, p. 93.

muerte a Dussardier.[41] En vez de ello, citaré un tramo redactado en la modesta prosa de un manual de dirección cinematográfica:

> Para tener una idea clara y precisa de la manifestación, el observador debe [...] primero trepar hasta el techo de una casa para ver la marcha en su conjunto y calcular su magnitud; luego debe descender para mirar desde la ventana del primer piso y leer los carteles que llevan los manifestantes, y por último debe mezclarse con la multitud para formarse una idea del aspecto exterior de los participantes.

Es el fragmento de Pudovkin citado por Kracauer en respaldo de su tesis de implicación recíproca entre macro y microhistoria, entre *long-shots* y *close-ups*.[42] Por mi parte, citaría las páginas de Kracauer en respaldo de la tesis de las implicaciones cognitivas (y no sólo retórico-ornamentales) de cualquier narración.[43] En este aspecto, Kracauer se nos muestra, hoy más que nunca, como un interlocutor indispensable.

8. "En la pantalla no hay cosmos", escribió Roger Caillois. Kracauer, que citó esas palabras con enfática aprobación, cobró tanto impulso como para aun afirmar: "En el cine, el arte

[41] La cité y comenté en *Rapporti di forza*, *op. cit.*, pp. 113 y 114.

[42] S. Kracauer, *History*, *op. cit.*, p. 122 (*Prima della cose ultime*, *op. cit.*, p. 98).

[43] Remito, a propósito de este punto, a mi libro *Rapporti di forza*, *op. cit.* Según Peter Burke, Kracauer habría sido el primero en sostener que las novelas de Joyce, Proust y Virginia Woolf proporcionan al relato histórico "a challenge and an opportunity [un desafío y una oportunidad]" ("Aby Warburg as historical anthropologist", en H. Bredekamp, M. Diers y C. Schoell-Glass [eds.], *Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions*, Hamburgo, 1991, p. 237, reproducido en S. Kracauer y E. Panofsky, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 147, n. 80). Sin embargo, Kracauer (*Theory of Film*, *op. cit.*, p. 219) remitía a Auerbach.

es reaccionario porque simboliza la totalidad [*wholeness*]".[44] Ese obstinado rechazo por la totalidad, que nutrió el recelo de Kracauer con relación a la filosofía de la historia, echa una luz irónica sobre las frases escritas en Marsella durante noviembre de 1940: "El rostro en el cine no tiene valor si no hace aflorar la calavera que hay por debajo. '*Danse macabre*.' ¿Para qué fin? Eso queda por verse". "Zu welchen Ende?" El signo de interrogación deja abierta la posibilidad de que más allá del final, el cual se da por descontado, haya también un *telos*, un propósito. Sin embargo, el título, también irónico, del libro inconcluso acerca de la historia –*The Last Things Before the Last*– evoca el mundo de la contingencia, el mundo desencantado por el cual habían pugnado Flaubert (como escribió Taillandier) y Max Weber.[45] En mi opinión, todo ello disuade de enrolar a Kracauer, como alguien hizo, entre los seguidores de un mesianismo, siquiera atenuado.[46] El "¡NO!" que Kracauer escribió en su ejemplar de los escritos de Benjamin publicados en 1955, junto a la última frase de la séptima tesis sobre la filosofía de la historia, marca un disenso que la trágica muerte de su amigo no había sofocado.[47] Vale la pena releer lo que había escrito Benjamin:

> Fustel de Coulanges recomienda al historiador deseoso de revivir una época que se quite de la cabeza todo cuanto sepa del decurso posterior de la historia. Mejor no puede definirse el procedimiento con que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la desidia del

[44] S. Kracauer, *Theory of Film*, *op. cit.*, p. 226 y nota, p. 301.

[45] S. Kracauer, "The Hotel Lobby", en *The Mass Ornement*, *op. cit.*, p. 178 (es un capítulo de S. Kracauer, *Le roman policier*, París, 1971: cf. p. 68). Según T. Clark, la expresión "mundo desencantado" derivaría de Schiller (*Farewell to an Idea*, New Haven y Londres, 1999, p. 7). Pero probablemente Schiller conociera el libro de Balthasar Bekker que lleva ese mismo título.

[46] M. Hansen, "'With Skin and Hair'", *op. cit.*

[47] W. Breidecker, "'Ferne Nähe'", *op. cit.*, pp. 178 y 179.

> corazón, en la *acedia*, que desespera por adueñarse de la auténtica imagen histórica que relumbra fugazmente. Los teólogos de la Edad Media la tenían por la razón fundamental de la tristeza. Flaubert, que congenió con ella, escribe: "Pocos intuirán cuánta tristeza hizo falta para resucitar a Cartago [Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage]". La índole de esa tristeza se vuelve patente al preguntar con quién "entra en empatía" el historiador del historicismo. La respuesta reza inevitablemente: con el vencedor.[48]

Kracauer, quien se definía partidario de las causas perdidas y asociaba al *close-up* el tema de David y Goliat, esto es, la convicción de que las fuerzas más significativas quedan de manifiesto en aquello que es pequeño e insignificante, no podía aceptar la conclusión de Benjamin.[49] Tampoco podía aceptar lo que la antecedía: la condena a la melancolía, a la empatía, a Flaubert asimilado al historicismo. En cuanto al historicismo, su juicio era ambivalente. Pero la confianza en la idea de progreso, expresada (con oscilaciones) por Dilthey, le parecía inaceptable.[50] El pesimismo de Flaubert le era tanto más congenial. Y, a pesar de todo, en la idea (antimesiánica) de redención de la realidad física se advierte un inusitado acento utópico.[51]

[48] Uso la traducción de R. Solmi (W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Turín, 1962, p. 75) [trad. esp.: *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971].

[49] S. Kracauer y E. Panofsky, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 91. Y véase el epílogo de *History*, *op. cit.*, p. 219.

[50] *Ibid.*, p. 202 (*Prima delle cose ultime*, *op. cit.*, pp. 160 y 161].

[51] Cf. la conclusión de *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*, *op. cit.*, pp. 300-311 (con un significativo reenvío a las páginas finales de Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*).

XIII. MICROHISTORIA: DOS O TRES COSAS QUE SÉ DE ELLA*

1. CREO HABER OÍDO HABLAR por primera vez de "microhistoria" en 1977 o 1978, de boca de Giovanni Levi. Pienso que me apropié de esa palabra nunca antes oída sin pedir elucidaciones respecto de su significado literal: me habré contentado –imagino– con la referencia a la escala reducida de la observación, que el prefijo "micro" sugiere. En cambio, recuerdo bien que en nuestras conversaciones de entonces hablábamos de "microhistoria" como de un rótulo toscamente pegado a un cajón historiográfico completamente vacío todavía.[1]

Tiempo después, Giovanni Levi, Simona Cerutti y yo empezamos a trabajar en una colección, publicada por el editor Einaudi, precisamente bajo el título "Microstorie". En ella salieron desde entonces una veintena de volúmenes, tanto de autores italianos como extranjeros; algunos de los títulos italianos fueron traducidos a varias lenguas; en algún sitio se habló de "escuela microhistórica italiana". Pero recientemente, gracias a una pequeña investigación léxica retrospectiva,[2] des-

* Agradezco a Patrick Fridenson, con quien sostuve una fructífera discusión mientras escribía estas páginas. Perry Anderson las leyó y criticó antes de que adquirieran forma definitiva. Mi deuda con ellos es, una vez más, muy grande.

[1] Levi retrotrae las primeras discusiones acerca de la colección que sostuvo con Giulio Einaudi y conmigo "en torno a los años '74, '75 y '76" (cf. "Il piccolo, il grande, il piccolo. Intervista a Giovanni Levi", en *Meridiana*, septiembre de 1990, p. 229); pero se trata de un recuerdo erróneo.

[2] Dicha investigación fue posibilitada por ORION, el programa sobre el cual se basa el catálogo informatizado de la UCLA Research Library (actualmente Charles E. Young Research Library [YRL]).

cubrí que ya otros habían usado esa palabra que creíamos desprovista de connotaciones.

2. En la medida de mi conocimiento, el primero en enarbolar el término "microhistoria" como una autodefinición fue un estudioso estadounidense, George R. Stewart, en 1959. Stewart –nacido en 1895 y muerto en 1980, durante muchos años profesor en la Universidad de Berkeley– no debía ser una persona para nada banal. La copiosa bibliografía de este polígrafo *liberal* abarca, además de varias novelas –que no leí–, un temprano manifiesto ecológico (*Not so Rich as You Think*, 1968 [No tan rico como crees]); una recapitulación de la historia universal en forma de autobiografía de la especie humana (*Man: An Autobiography*, 1946 [El hombre: una autobiografía]); una crónica, escrita en colaboración con otros, de la resistencia opuesta por el propio Stewart y otros profesores, entre los cuales se contaba Ernst Kantorowicz, al juramento impuesto en la era McCarthy por la administración de la Universidad de Berkeley (*The Year of the Oath*, 1950 [El año del juramento]).[3] Los libros más conocidos de Stewart (*Names on the Land*, 1945, 1967 [Los nombres de nuestras tierras]; *American Place Names*, 1970 [Nombres de localidades estadounidenses]) están dedicados a la toponimia de los Estados Unidos.[4] En una conferencia, tomó como punto de partida los topónimos mencionados en

[3] Kantorowicz, no nombrado pero fácilmente reconocible, destella por un instante en la reseña de Stewart; cf. *The Year of the Oath*, Berkeley, 1950 (reed. 1971), p. 90. Véase también E. H. Kantorowicz, *The Fundamental Issue. Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath*, San Francisco, 1950, p. 1: "This is not intended to be the history of 'The Year of the Oath'. This subject has been admirably dealt with by Professor George R. Stewart [Ésta no pretende ser la historia del 'año del juramento'. Dicho tema fue admirablemente afrontado por el profesor George R. Stewart]".

[4] Cf. M. S. Beeler, "George R. Stewart, toponymist", en *Names*, 2, 1976 (el número lleva el encabezado *Festschrift in Honor on Professor George R. Stewart*), pp. 77-85. Véase también "George R. Stewart on Names and

una oda de Horacio y sostuvo que, para interpretar un texto literario, hace falta ante todo descifrar las referencias ambientales –lugares, vegetación, condiciones meteorológicas– que incluye.[5] Esa pasión por el detalle microscópico también inspiró el libro que aquí me interesa: *Pickett's Charge. A Microhistory of the Final Attack at Gettysburg, July 3, 1863* (1959) [La carga de Pickett. Una microhistoria de la acometida final en Gettysburg, 3 de julio de 1863]. En ese libro, Stewart analiza a lo largo de más de trescientas páginas los pormenores de la batalla decisiva de la guerra civil estadounidense. El título se refiere a un episodio que duró unos veinte minutos: la desesperada carga de un batallón sureño liderado sin éxito por el general de división George Edward Pickett. El relato se articula dentro de un espacio exiguo, durante un lapso de 15 horas. Los planos y los diagramas que acompañan el texto llevan epígrafes como "El cañoneo (1:10-2:55 PM)". La suerte de la batalla de Gettysburg se juega en un puñado de segundos, entre un monte de árboles y una muralla de piedras.[6] Mediante la dilatación del tiempo y la concentración del espacio, Stewart analiza con minuciosidad casi obsesiva lo que él define el "momento culminante del acontecimiento culminante de la guerra, el momento central de nuestra historia [the climax of the climax, the central moment of our history]"; y, en cuanto tal, parte de la historia universal. Si la fallida carga de George Edward Pickett hubiera sido coronada por el éxito –afirma Stewart–, la batalla de Gettysburg podría haber concluido de otro modo; y "la existencia de dos repúblicas rivales probablemente habría impedido la intervención decisiva en las dos guerras mun-

---

Characters", entrevista publicada en esa misma revista, 9, 1961, pp. 51-57; J. Caldwell, *George R. Stewart*, Boise (ID), 1981.

[5] Cf. G. R. Stewart, "The Regional Approach to Literature", en *College English*, 9, 1948, pp. 370-375.

[6] G. R. Stewart, *Pickett's Charge. A Microhistory of the Final Attack at Gettysburg, July 3, 1863* [1959], Dayton (OH), 1983, pp. IX, 211 y 212.

diales, que transformó a los Estados Unidos en una potencia global".[7] La microhistoria de Stewart desemboca en una reflexión acerca de la nariz de Cleopatra.

3. A pocos años de distancia, de manera por completo independiente de Stewart, un estudioso mexicano, Luis González y González, introdujo la palabra "microhistoria" en el subtítulo de una monografía (*Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, 1968). Ésta indaga, a lo largo de cuatro siglos, las transformaciones de un poblado minúsculo, "ignorado". Sin embargo, las pequeñas dimensiones son rescatadas por la tipicidad: además de que González y González nació y vivió allí, ése es el elemento que justifica la elección de San José de Gracia entre otros mil villorrios análogos. Aquí, microhistoria es sinónimo de historia local, escrita –como enfatizaba González y González, citando a Paul Leuilliot– con una visión cualitativa, no cuantitativa.[8] La fortuna de *Pueblo en vilo* (reeditado y luego traducido al francés) le dio aliento al autor para teorizar su enfoque en dos ensayos, "El arte de la microhistoria" y "Teoría de la microhistoria", incluidos en dos recopilaciones, que respectivamente llevan los títulos *Invitación a la microhistoria* (1973) y *Nueva invitación a la microhistoria* (1982). En sus páginas, cuyo eco es perceptible en otras publicaciones de esos mismos años,[9] González y González diferenció la microhistoria de la *petite histoire*, anecdótica y desacreditada; recalcó su identidad con lo que en Inglaterra, Francia, Estados Unidos se denomina historia local, que

[7] G. R. Stewart, *Pickett's Charge, op. cit.*, p. IX.

[8] L. González y González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, 1968, p. 2 ("La pequeñez, pero la pequeñez típica"); en p. 3 consta la referencia a Leuilliot.

[9] Cf. L. Aboites, *La revolución mexicana en Espita: 1910-1940. Microhistoria de la formación del Estado de la revolución*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (*Cuadernos de la Casa Chata*, 62), 1982.

Nietzsche había designado "historia anticuaria o arqueológica". Por último, para rechazar las objeciones suscitadas por la palabras "microhistoria", sugirió dos alternativas: historia "matria", la adecuada para señalar el mundo "pequeño, débil, femenino, sentimental de la madre", tal como es aquel que gira en torno a la familia o la aldea; o bien historia *yin*, el término taoísta que evoca todo aquello "femenino, conservador, terrestre, dulce, oscuro y doloroso" existente.[10]

4. Si bien reivindicaba una sustancial paternidad de la palabra "microhistoria", González y González recordaba que ella ya figuraba en la introducción de Braudel al *Traité de sociologie* (1958) [Tratado de sociología] dirigido por Georges Gurvitch, pero "sin significación concreta reconocida".[11] En realidad, para Braudel *microhistoire* tenía un significado sumamente específico, pero negativo: era sinónimo de *histoire événementielle*, de esa "historia tradicional" que veía la "sedicente historia del mundo" dominada por protagonistas similares a directores de orquesta. En el ámbito del tiempo breve y espasmódico, Braudel consideraba que esa historia tradicional era, de todos modos, menos interesante que la microsociología, por un lado, y que la econometría, por el otro.

Como se sabe, Braudel había declarado su hostilidad frente a la *histoire événementielle*, identificada con la historia política ya desde la época de *Méditerranée* (1949). Luego de diez años, Braudel expresaba de nuevo, con aspereza, esa misma intransigencia. Pero era demasiado inteligente, demasiado impaciente para contentarse con repetir lo que, por efecto de su autoridad, ya se había vuelto para muchos una verdad adquirida. Soslayando repentinamente las que a

[10] L. González y González, "El arte de la microhistoria", en *Invitación a la microhistoria*, México, 1973, pp. 12-14.

[11] La introducción fue vuelta a publicar, parcialmente, con el título "Histoire et sociologie", en F. Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, París, 1969, pp. 97-122.

esa altura le parecían ya "antiguas disputas", Braudel escribió: "El hecho de crónica (si se exceptúa esa suerte de sociodrama que es el acontecimiento) es repetición, regularidad, multiplicidad [*multitude*]: no está dicho que necesariamente ese nivel carezca de valor o de fertilidad científica. Haría falta profundizar esa cuestión".[12] Para que esa indicación tuviera una recepción debían pasar 25 años.[13]

La posibilidad de un conocimiento científico de la singularidad quedaba, para Braudel, excluida: el *fait divers* podía, eventualmente, rescatarse tan sólo si y porque se lo consideraba repetitivo: adjetivo que en las páginas de González y González se volvió "típico". Sin embargo, la microhistoria seguía siendo condenada.[14] Esa palabra, evidentemente calcada de *microeconomía*, *microsociología*, quedó rodeada por cierto dejo tecnicista, tal como se desprende del siguiente fragmento de *Les fleurs bleues* [*Flores azules*], la (quizá) más hermosa novela de Raymond Queneau. Los dos interlocutores son el duque D'Auge y su capellán:

> —¿Qué es exactamente lo que quieres saber?
> —Lo que piensas de la historia universal en general y de la historia general en particular. Soy todo oídos.

[12] Cf. F. Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, *op. cit.*, pp. 112 y ss.: "Le fait divers (sinon l'événement, ce socio-drame) est répétition, regularité, multitude et rien ne dit, de façon absolue, que son niveau soit sans fertilité, ou valeur, scientifique. Il faudrait y regarder de près".

[13] Cf. *Fait divers, fait d'histoire* (colaboraciones de M. P. Di Bella, M. Bée, R. Comaschi, L. Valensi, M. Perrot) en *Annales ESC*, 38, 1983. Al presentar esos ensayos, M. Ferro señaló una cercanía entre el análisis del *fait divers* y los trabajos de microhistoria en cuanto operaciones similares e inversas, pero complementarias (p. 825). En ese mismo número de la publicación (p. 917), M. Perrot, "Fait divers et histoire au XIXe siècle", reenvió al fragmento de Braudel recién citado.

[14] Aún hoy, ese término no consigue librarse de una aureola irónica, como consta en una alusión de G. Charachidzé, *La mémoire indo-européenne du Caucase*, París, 1987, pp. 131 y 132 ("ce que j'avais voulu appeler, par jeu, micro-histoire [aquello que por mi parte, en broma, habría querido llamar microhistoria]").

—Estoy muy cansado —dice el capellán.

—Ya descansarás más tarde. Dime, ese Concilio de Basilea, ¿es historia universal?

—Ajá, sí. Historia universal en general.

—¿Y mis cañoncitos?

—Historia general en particular.

—¿Y el casamiento de mis hijas?

—Apenas historia *événementielle*. A lo sumo, microhistoria.

—¿Y eso qué viene a ser? —aúlla el duque D'Auge—. ¿Qué demonios de lenguaje es ése? ¿Acaso para ti hoy sería Pentecostés?

—Tened a bien disculparme, micer. Como veis, todo es obra del cansancio.[15]

El duque D'Auge (al igual que, presumiblemente, muchos lectores de Queneau en 1965) nunca había oído hablar de microhistoria. Tal vez por ello, ignorando la concisa clasifi-

[15] Cf. R. Queneau, *I fiori blu*, trad. it. de I. Calvino, Turín, 1967, p. 69; *Les fleurs bleues*, París, 1965, pp. 84 y 85 [trad. esp.: *Flores azules*, Barcelona, Martínez Roca, 1991]:

"—Que voulez-vous savoir au juste?

—Ce que tu penses de l'histoire universelle en général et de l'histoire générale en particulier. J'écoute.

—Je suis bien fatigué, dis le chapelain.

—Tu te reposeras plus tard. Dis-moi, ce Concile de Bâle, est-ce de l'histoire universelle?

—Oui-da. De l'histoire universelle en général.

—Et mes petits canons?

—De l'histoire générale en particulier.

—Et le mariage de mes filles?

—A peine de l'histoire événementielle. De la microhistoire, tout au plus.

—De la quoi? Hurle le duc d'Auge. Quel diable de langage est-ce là? Serait-ce aujourd'hui ta Pentecôte?

—Veuillez m'excuser, messire. C'est, voyez-vous, la fatigue".

Si no me equivoco, los textos de Braudel citados a propósito de ese fragmento por R. Romano, "Un modèle pour l'histoire", en A. Bergens (ed.), *Raymond Queneau*, en número monográfico de *L'Herne*, París, 1975, p. 288, valen para *histoire événementielle*, no para *microhistoire*.

cación del capellán, el editor que en 1977 publicó la traducción al francés de *Pueblo en vilo* de González y González no vaciló al sustituir el término "microhistoria" en el subtítulo y en el texto, logrando efectos involuntariamente cómicos, con "histoire universelle".[16]

5. *Microhistory, microhistoria, microhistoire*: ¿a cuál de estas tradiciones, por completo independientes, está ligado el término italiano *microstoria*? En el nivel estrictamente léxico, donde hasta ahora me desplacé, la respuesta es inequívoca: al francés *microhistoire*. Pienso, ante todo, en la espléndida traducción de *Les fleurs bleues* (apenas cité un fragmento) que preparó Italo Calvino y entró en prensa en 1967.* En segundo lugar, pienso en un pasaje de Primo Levi, donde la palabra *microstoria* aparece por primera vez –al menos, según creo– en italiano de modo autónomo.[17] Es el

[16] Cf. L. Gonzales [*sic*], *Les barrières de la solitude. Histoire universelle de San José de Gracia village mexicain*, trad. fr. de A. Meyer, París, 1977, p. 11.

* "—Cos'è esattamente che volete sapere?

—Quello che pensi della storia universale in generale e della storia generale in particolare. Ti ascolto.

—Sono proprio stanco, —disse il cappellano.

—Riposerai dopo. Dimmi un po', questo Concilio di Basilea, è storia universale?

—Ma sì: è storia universale in generale.

—E i miei cannoncini?

—Storia generale in particolare.

—E il matrimonio delle mie figliole?

—A mala pena storia 'événementielle'. Microstoria, tutt'al più.

—Storia come? urla il Duce d'Auge. —Che diavolo di linguaggio è questo? Che giorno è oggi? Pentecoste?

—Vogliate scusarmi, signore. Effetti della stanchezza, vedete."

[17] A ese pasaje reenvía S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. X, 1978, a propósito de *microstoria* (categorizada como "voce dotta"). La definición que sigue –"storia particularmente breve e succinta, racconto sommario ed essenziale [historia particularmente breve y sucinta; relato sumario y esencial]"– se muestra decididamente inadecuada. (Pero véase, más adelante aquí, el "post scriptum".)

comienzo de "Carbono", el capítulo que cierra *Il sistema periodico* [*El sistema periódico*], libro de 1975:

> Llegado a este punto, el lector se habrá dado cuenta hace un buen trecho de que éste no es un tratado de química: mi presunción no es tan grande, "ma voix est faible, et même un peu profane". Tampoco es una autobiografía, salvo dentro de los límites parciales y simbólicos en que es autobiografía cualquier escrito, e incluso cualquier obra humana; pero en cierto modo no deja de ser historia. Es, o habría querido ser, una microhistoria, la historia de un oficio y de sus derrotas, victorias y desdichas, tal como cada quien desea contar cuando siente próxima a concluirse la parábola de su propia carrera, y el arte deja de ser largo.[18]

Entre estas palabras reposadas y melancólicas nada hace presagiar que 12 años más tarde su autor se quitaría la vida. En la aceptación del límite (para la existencia, para las capacidades personales), que es la dominante de este pasaje, se engloba también la reducción de escala sugerida por la palabra *microstoria*. Primo Levi la habrá encontrado en la versión italiana de Calvino, quizá la habrá compulsado con el texto de Queneau. El conocimiento de la traducción de *Les fleurs bleues* me parece innegable, dados los estrechos lazos que unían a Primo Levi con Calvino: entre otras cosas, la última página de "Carbono", con que con-

[18] ["Il lettore, a questo punto, si sarà accorto da un pezzo che questo non è un trattato di chimica: la mia presunzione non giunge a tanto, 'ma voix est faible, et même un peu profane'. Non è neppure un'autobiografia, se non nei limiti parziali e simbolici in cui è un'autobiografia ogni scritto, anzi, ogni opera umana: ma storia in qualche modo è pure. È, o avrebbe voluto essere, una microstoria, la storia di un mestiere e delle sue sconfitte, vittorie e miserie, quale ognuno desidera raccontare quando sente prossimo a conchiudersi l'arco della propria carriera, e l'arte cessa di essere lunga."] Cf. P. Levi, *Il sistema periodico*, en *Opere*, Turín, 1987, vol. I, p. 641 [trad. esp.: *El sistema periódico*, Madrid, Alianza, 1999].

cluye *Il sistema periodico*, se hace eco –sin tomar mucha distancia– de la última página de *Il barone rampante* [*El barón rampante*].[19] Un nuevo encuentro entre Calvino y Primo Levi por intermedio de Queneau se produjo años más tarde, a instancias de la traducción al italiano de *Petite cosmologie portative* [Pequeña cosmología portátil].[20]

Poco después de su aparición en *Il sistema periodico*, la palabra *microstoria* entró en el léxico historiográfico italiano perdiendo –como suele suceder– su connotación negativa originaria. En el origen de este trasplante estaba seguramente Giovanni Levi (primo en tercer grado de Primo).[21] *Microstoria* suplantó rápidamente *micro-analisi*, que había sido utilizado por Edoardo Grendi en esos mismos años, más o menos con el mismo significado.[22]

6. Un significado que resta especificar: la historia de una palabra determina, como resulta obvio, sólo en parte sus posibles usos. Ello es indirectamente corroborado por la "Zaharoff Lecture" que en 1976 Richard Cobb dedicó a Raymond

[19] La analogía no pasó desapercibida para C. Cases, introducción a P. Levi, *Opere*, vol. I, *op. cit.*, p. XVII. En cuanto a la solicitud de Calvino para con Levi aprendiz de escritor, cf. I. Calvino, *I libri degli altri*, Turín, 1991, pp. 382 y 383 [trad. esp.: *Los libros de los otros. Correspondencia (1947-1981)*, Barcelona, Tusquets, 1994], amén de la carta (de muy distinto tono) con respecto a la revisión de *Il sistema periodico* (*ibid.*, p. 606). Cf. también S. Cesari, *Colloquio con Giulio Einaudi*, Roma, 1991, p. 173.

[20] Cf. R. Queneau, *Piccola cosmologia portatile*, trad. it. de S. Solmi, seguida por "Piccola guida alla Piccola Cosmologia" de I. Calvino, Turín, 1982, p. 162. Cf. también P. Levi, *L'altrui mestiere*, Turín, 1955, pp. 150-154, y el testimonio de Carlo Carena en S. Cesari, *Colloquio...*, *op. cit.*, p. 172.

[21] De todos modos, consistía en un eco inconsciente: ante la pregunta "¿de dónde deriva el término *microstoria*?", Giovanni Levi afirmó que sólo sabía que el término había sido usado por Queneau (29 de diciembre de 1991). La parte final del pasaje antes citado de Queneau había sido usada por Raul Merzario como epígrafe de *Il paese stretto*, uno de los primeros títulos de la colección "Microstorie" del sello Einaudi (Turín, 1981).

[22] Cf. E. Grendi, "Micro-analisi e storia sociale", en *Quaderni storici*, 35, 1977, pp. 506-520.

Queneau: una suerte de manifiesto historiográfico que no coincide con ninguna de las tendencias hasta aquí discutidas. Cobb tomaba como punto de partida la irónica simpatía de Queneau por los personajes tímidos, modestos, provincianos de sus novelas; se apropiaba de sus palabras para contraponer los hechos de crónica –los únicos interesantes– con los de la política; y concluía adoptando como divisa propia la colorida imprecación lanzada por Zazie hacia Napoleón.[23] En resumen, una exaltación de la historiografía menor (Cobb no usa el término *microhistoria*) contra la historiografía que gira en torno a los grandes personajes y a los poderosos. La ingenuidad de esta interpretación es evidente. Bajo ningún aspecto Queneau se identificaba con sus personajes. La ternura por la vida provinciana de El Havre coexistía en él con una omnívora, enciclopédica pasión por los saberes más imprevisibles. Su burlona curiosidad por los *faits divers* no le impedía proponer un remedio drástico para el carácter precientífico de la historiografía, elaborando un riguroso modelo matemático en cuyo marco encerrar el desordenado sucederse de los hechos humanos.[24] Sin embargo, el autor de *Une histoire modèle* así como el oyente y luego editor de los cursos de Alexandre Kojève acerca de la *Fenomenología* de Hegel no aparecen en el retrato, simplificado hasta la distorsión, que trazó Cobb. En dicho retrato la tensión, que surca toda la obra de Queneau, entre la calidez de la mirada cercana adoptada por el narrador y la frialdad de la mirada distante del científico está por completo ausente.[25]

[23] Cf. R. Cobb, *Raymond Queneau*, "The Zaharoff Lecture for 1976", Oxford, 1976.

[24] Cf. R. Queneau, *Une histoire modèle*, París, 1966 (pero escrito en 1942); *Bâtons, chiffres et lettres*, ed. aumentada, París, 1965, pp. 170-172 (consiste en un artículo publicado en *Front National* el 5 de enero de 1945).

[25] Véase, en cambio, la bella introducción de Italo Calvino a R. Queneau, *Segni, cifre e lettere e altri saggi*, Turín, 1981 (es una recopilación

Nada tiene ello de extraño. Cobb es un empirista que se declara superior a las preguntas teóricas; y, en última instancia, Queneau es para él un mero pretexto.[26] Sin embargo, la propuesta de una historiografía menor hecha en nombre de Queneau tiene una importancia sintomática que Cobb, convencido cultor de su propia excentricidad, sería el primero en rechazar. La contraposición entre la Historiografía con *h* mayúscula y el "Napoléon mon cul" de Zazie puede hacer pensar –pese a la obvia diferencia de tono– en la contraposición entre "historia patria" e "historia matria" delineada por Luis González y González. Ciertamente, la *microhistoria* de este último insiste en el fenómeno típico; la *petite histoire* de Cobb, en el *fait divers* imprevisible e irrepetible. Pero, en ambos casos, la elección de una perspectiva acotada y cercana deja traslucir una insatisfacción (explícita y agresiva en el caso de Cobb, discreta y casi imperceptible en el de González y González)[27] con relación al modelo macroscópico y cuantitativo que dominó –en primer lugar, a lo largo de la actividad de Fernand Braudel y de los historiadores reunidos en la revista *Annales*– la escena historiográfica internacional entre finales de los años cincuenta y cerca de la mitad de los años setenta.

---

distinta a su homónima francesa, y más amplia que ella), especialmente pp. XIX y XX.

[26] Cf. R. Cobb, *A Sense of Place*, Londres, 1975; sobre éste, véase E. Grendi, "Lo storico e la didattica incosciente (Replica a una discussione)", en *Quaderni storici*, 46, 1981, pp. 339 y 340.

[27] La intransigencia ante las pretensiones de la historiografía científica resulta más evidente en un ensayo de L. González, "De la múltiple utilización de la historia", en la recopilación *¿Historia? ¿Para qué?* [1980], México, 1990, pp. 55-74, que desde el título mismo calca con bastante fidelidad la segunda *Inactual* de Nietzsche.

[En su edición para la editorial Alianza, A. Sánchez Pascual prefirió traducir al castellano *Unzeitgemäße Betrachtungen* como *Consideraciones intempestivas*; la segunda de ellas se refiere a "la utilidad <e> inconvenientes del estudio de la historia para la vida". N. del T.]

7. Ninguno de los estudiosos italianos de microhistoria (un grupo pasablemente heterogéneo) se reconocería en la *histoire événementielle* que mediando poca distancia practica George Stewart, en la historia local propia de Luis González y González o en la *petite histoire* de Richard Cobb. Sin embargo, no puede negarse que también la microhistoria italiana, aun tan distinta (ya desde sus ambiciones teóricas), nace de la oposición al modelo historiográfico que acabo de mencionar. A mediados de los años setenta, éste fue presentado, con el aval de Braudel, como la culminación del estructural-funcionalismo: paradigma historiográfico supremo, el tercero de los surgidos a lo largo de las más que bimilenarias vicisitudes que comenzaron con Heródoto.[28] Pero años antes, una circunstancia intrínsecamente ceremonial como los *Mélanges* (1973) en honor a Braudel había dejado traslucir, en el momento mismo del triunfo, la existencia de tensiones e inquietudes soterradas. Una lectura en paralelo de dos ensayos publicados en esa ocasión, "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau", de Pierre Chaunu, e "Histoire et ethnologie", de François Furet y Jacques Le Goff, parece hoy en día, a veinte años de distancia, instructiva: también porque en ambos casos una reflexión histórica general presentaba y justificaba un programa de trabajo historiográfico.[29]

[28] Cf. T. Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, introducción de F. Braudel, Ithaca (NY), 1976, quien designa respectivamente "exemplary" [basado sobre el *exemplum*] y "developmental" [que prioriza el decurso de los acontecimientos] a los dos paradigmas anteriores. Acerca de la microhistoria como respuesta a las crisis de los "great Marxist and functionalist systems", cf. G. Levi, "On Microhistory", en P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford, 1991, pp. 93-113, en especial pp. 93 y 94. Véase también, del mismo Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Turín, 1985, introducción.

[29] Cf. *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. II: *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse, 1973, pp. 105-125, 227-243. El texto de Furet y Le Goff está dividido en dos partes, que desarrollan dos po-

Chaunu se refería al final de las guerras de descolonización (mencionando sólo a Francia) y a revueltas estudiantiles (en América y en Europa); a una disgregación de la Iglesia romana luego del Concilio Vaticano II; a una crisis económica en los países más avanzados, que ponía en entredicho la idea misma de desarrollo; a una protesta contra los ideales del iluminismo, interpretado coherentemente por él como transposición secularizada de un ideal escatológico. Furet (en páginas que debemos suponer compartidas por Le Goff) observaba que el fenómeno mundial de descolonización había puesto a la gran historiografía decimonónica, en sus dos versiones, manchesteriana y marxista, frente a la no-historia: el desarrollo y el cambio habían chocado con la inercia, con la inmovilidad. Común a ambos ensayos era, pues, un tajante rechazo por las teorías de la modernización (como la recordada por Furet y Le Goff, y por ese entonces en plena boga, de W. W. Rostow) que en Chaunu hallaba cabida en un rechazo por la modernidad propiamente dicha. Los programas de investigación que derivaban de ello eran muy distintos. Chaunu proponía analizar las sociedades tradicionales del *ancien régime*, observando que la "gran continuidad del cristianismo latino que, sensiblemente, se transformó en Europa occidental" era "infinitamente más atractiva que los nambikwaras o los dogones": expresión que homologaba en una peyorativa repulsa a pueblos de distintos continentes, estudiados por etnólogos (Claude Lévi-Strauss y Marcel Griaule) pertenecientes a ámbitos in-

---

nencias "préparées en collaboration [redactadas en colaboración]", respectivamente tituladas "L'histoire et l'homme sauvage" y "L'historien et l'homme quotidien". En la primera, Furet traza un cuadro general; en la segunda, Le Goff propone un programa de trabajo, con ejemplos tomados del ámbito de la medievalística. Si bien en la exposición diferenciaré entre esos dos textos, presupondré -salvo mención en contrario- el acuerdo subyacente declarado por sus autores. Acerca de Chaunu y Le Goff, pueden leerse los autorretratos incluidos en P. Nora (ed.), *Essais d'ego-histoire*, París, 1987.

telectuales muy lejanos.[30] Furet y Le Goff sugerían, en cambio, reanudar los lazos quebrados desde tiempo atrás entre historia y etnología, adoptando una perspectiva ampliamente comparativa, basada en el rechazo explícito (Le Goff) de un punto de vista eurocentrista. Sin embargo, alcanzado ese punto, las posiciones volvían a converger: tanto Chaunu como Furet apuntaban a una *histoire sérielle*, basada en el análisis de fenómenos "elegid*os* y construid*os* en función del carácter repetitivo *de ellos*" (Furet).[31] Le Goff suscribía el rechazo contra el acontecimiento individual por parte de los etnólogos, y su concentración en "acontecimientos repetidos o previstos": el análisis del carnaval de Romans realizado por Le Roy Ladurie, si bien recibía elogios, evidentemente era considerado una excepción. Chaunu declaraba que, después de las economías y las sociedades, había llegado el momento de afrontar con métodos análogos el tercer nivel, el de las civilizaciones; y con calurosa aprobación hablaba del estudio de Michel Vovelle acerca de los testamentos provenzales. Le Goff enfatizaba que la atención destinada al hombre cotidiano por sugerencia de la etnología "lleva naturalmente al estudio de las mentalidades, concebidas como 'aquello que menos cambia' en la evolución histórica".[32] Ambos ensayos terminaban por recalcar la validez del paradigma braudeliano, aunque fuese extendiendo sus ámbitos de aplicación.

8. Evaluar la gravitación de ese "aunque fuese" no es sencillo. En todas las instituciones, las novedades –e incluso las rupturas– se abren camino mediante la reafirmación de la continuidad con el pasado. En los años siguientes, justo

[30] *Mélanges en l'honneur...*, *op. cit.*, p. 109. Como se sabe, en francés, el término *ethnologue* es más usado que su sinónimo *anthropologue*.

[31] *Ibid.*, p. 231.

[32] *Ibid.*, p. 237.

mientras la obra de Braudel era traducida a nuevas lenguas (en primer término, el inglés) y alcanzaba un público mucho más amplio que el de los especialistas, el paradigma que por comodidad llamé braudeliano decaía rápidamente. Le Roy Ladurie, después de proclamar que la escuela historiográfica fundada por Bloch y Febvre debía aceptar el desafío estadounidense convirtiéndose al credo informático, publicaba con gran fortuna *Montaillou*: una investigación, efectuada de modo artesanal, acerca de una aldea medieval habitada por doscientos individuos.[33] Furet se dedicaba a esos temas de historia política e historia de las ideas que había juzgado intrínsecamente refractarios a la *histoire sérielle*.[34] Cuestiones que se consideraban periféricas saltaban al centro de la escena, y viceversa. Las páginas de *Annales* (y de las revistas de medio mundo) se veían invadidas por los temas que Le Goff señalaba en 1973: familia, cuerpo, relaciones entre los sexos, grupos etáreos, facciones, carismas. Los estudios de historia de los precios registraban una brusca caída.[35]

Para describir ese cambio de clima intelectual, que coincidía significativamente con el final del largo período de desarrollo económico iniciado en 1945, se habló, en Francia, de *nouvelle histoire*.[36] El término es discutible; pero las ca-

[33] Cf. E. Le Roy Ladurie, "L'historien et l'ordinateur" [1968], en *Le territoire de l'historien*, París, 1973, p. 14; y *Montaillou, village occitan de 1294 à 1314*, París, 1975.

[34] Cf. F. Furet, "L'histoire et 'l'homme sauvage'", *op. cit.*, p. 232.

[35] Acerca de este cambio historiográfico, véase, con una perspectiva parcialmente distinta a la aquí expuesta, J. Revel, "L'histoire au ras du sol", introducción a G. Levi, *Le pouvoir au village* (versión francesa de *L'eredità immateriale*, *op. cit.*), París, 1989, pp. I-XXXIII, actualmente desarrollado en "Micro-analyse et reconstitution du social", Ministère de la Recherche et de la Technologie, Colloque *Anthropologie Contemporaine et Anthropologie Historique*, núm. 2, pp. 24-37 (texto redactado durante la preparación del simposio de Marsella, 24-26 de septiembre de 1992).

[36] Una recapitulación consta en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (eds.), *La nouvelle histoire*, París, 1978 [trad. esp.: *La nueva historia*, Bilbao, Men-

racterísticas de base del fenómeno están claras: durante el transcurso de los años setenta y ochenta, la historia de las mentalidades a la cual Braudel atribuía una importancia marginal adquirió, a menudo con el nombre de *anthropologie historique*, un peso paulatinamente mayor.[37] Sin duda, la "ambigüedad" ideológica puesta de relieve por Le Goff en 1974 contribuyó con ese buen éxito.[38] A propósito de ello, Philippe Ariès escribió palabras muy perspicaces:

> La crítica del progreso pasó de una derecha reaccionaria, que por lo demás la había dejado de lado, a una izquierda o, mejor, a un izquierdismo de contornos indefinidos, confuso pero vigoroso. Creo (y es una hipótesis) que hay relación entre la reticencia que surgió durante los años sesenta con relación al desarrollo, al progreso, a la modernidad, y la pasión con que los historiadores jóvenes encararon el estudio de las sociedades preindustriales y sus mentalidades.[39]

---

sajero, 1988]. Véase ahora el ensayo introductorio de Burke a *New Perspectives...*, *op. cit.*, pp. 1-23.

[37] Cf. G. Duby, *La dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214* [1973], París, 1985 [trad. esp.: *El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza, 1988], introducción a la nueva edición, pp. 7 y 8: "L'histoire [...] qu'on devait dire, plus tard et abusivement, 'nouvelle' (je dis abusivement, car la plupart des interrogations que nous fûmes si fiers de forger, nos prédécesseurs, avant que ne s'appensantisse la chape du positivisme, les avaient formulées dans le second tiers du XIXe siècle) [La historia que habríamos de llamar, más tarde y erradamente, 'nueva' (digo erradamente, pues la mayoría de los interrogantes que tanto orgullo nos dio forjar, nuestros predecesores los habían formulado en el segundo tercio del siglo XIX, antes de que el bloque del positivismo cobrara peso)]". Véase al respecto el muy instructivo libro de C. Rearick, *Beyond Enlightenment. Historians and Folklore in Nineteenth Century France*, Bloomington y Londres, 1974.

[38] Cf. J. Le Goff, "Les mentalités: une histoire ambiguë", en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Faire l'histoire*, vol. III, París, 1974, pp. 76 y ss. [trad. esp.: *Hacer la historia*, 2 vols., Barcelona, Laia, 1985].

[39] Cf. P. Ariès, "L'histoire des mentalités", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (eds.), *La nouvelle histoire*, *op. cit.*, p. 411.

Eran palabras implícitamente autobiográficas. En su juventud, Ariès había sido seguidor de Maurras y había militado en las filas de la Action Française. A partir de los años setenta, este *historien du dimanche* (como se definía ironizando sobre sí mismo Ariès) se vio poco a poco incorporado al grupo de los historiadores de los *Annales*,[40] hasta ser elegido para la École Pratique des Hautes Études. Esa trayectoria académica puede ser considerada uno de los innumerables síntomas de un cambio mucho más amplio, no sólo francés y no sólo académico. De él forman parte, por ejemplo, la recuperación a menudo inconsciente de los temas del anticapitalismo romántico por parte de los movimientos ecológicos orientados hacia la izquierda.[41]

La *"réticence nouvelle"* mencionada por Ariès podía traducirse en actitudes divergentes. Como se recordará, Furet había propuesto combatir con una dosis de etnología la abstracción etnocéntrica de las teorías de la modernización.[42] Chaunu había sugerido echar por la borda, junto con las teorías de la modernización, los ideales de la modernidad ligados al iluminismo. La segunda opción, aparentemente más radical –por lo menos desde el punto de vista ideológico–, renunciaba a poner en discusión las herramientas de trabajo

[40] P. Ariès (con la colaboración de M. Winock), *Un historien du dimanche*, París, 1980.

[41] Cf. A. Lüdtke (ed.), *Alltagsgeschichte. Zur Reconstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Fráncfort del Meno, 1989; G. Eley, "Labor History, Social History, Alltagsgeschichte: Experience, Culture and the Politics of the Everyday – A New Direction for German Social History?", en *Journal of Modern History*, 61, 1989, pp. 297-343.

[42] Cf. F. Furet, "L'histoire et 'l'homme sauvage'", *op. cit.*, p. 230: "Il n'y a rien d'étonnant à ce que, en même temps qu'elle [la grande histoire du XIXe siècle] cherche désespérément à sauver son impérialisme comme porteuse de la 'modernisation', elle retourne à l'ethnologie comme consciente de ses échecs [nada de sorprendente hay en que <la gran historia del siglo XIX>, simultáneamente a su desesperado intento por salvar su imperialismo como portadora de 'modernización', regrese a la etnología como <disciplina> consciente de su derrota]".

del historiador. La primera se lanzaba en esa dirección, pero se detenía a medio camino. Pienso retrospectivamente (desde este momento hablaré, más que nunca, a título personal) que las investigaciones italianas de microhistoria tuvieron como punto inicial un diagnóstico que en parte coincidía, de hecho, con el formulado por Furet, para llegar en cambio a un pronóstico completamente distinto al suyo.

9. El elemento de convergencia está constituido por el rechazo del etnocentrismo y de la teleología que caracterizaban (según relevaba Furet) la historiografía que el siglo XIX nos transmitió. El afianzamiento de una entidad nacional, el advenimiento de la burguesía, la misión civilizadora de la raza blanca, el desarrollo económico proporcionaron en cada caso a los historiadores, conforme al punto de vista y a la escala de observación adoptados, un principio unificador que era a la vez de índole conceptual y narrativo. La historia etnográfica de tipo serial se propone romper con esa tradición. Aquí, las vías transitadas por la historia serial y por la microhistoria divergen: una divergencia que es simultáneamente intelectual y política.

Seleccionar como objeto de conocimiento sólo aquello que es repetitivo –y, por ende, pasible de serialización– entraña pagar un precio muy elevado en términos de conocimiento. Para empezar, en la dimensión cronológica: tal como observaba el propio Furet, la historia antigua excluye un tratamiento de ese tipo;[43] la historia medieval suele volverlo difícil (para gran parte de los temas señalados por Le Goff, la documentación es fragmentaria). En segundo lugar, en la dimensión temática: ámbitos como la historia de las ideas y la historia política (sigue siendo Furet quien lo pone de relieve) rehuyen por definición ese tipo de estudio. Sin embargo, el

[43] *Ibid.*, p. 233.

límite más grave de la *histoire sérielle* aflora precisamente por intermedio de lo que debería ser su finalidad fundamental: "Identificar a los individuos con el rol que cumplen en cuanto actores económicos o socioculturales". Esa "identificación" es doblemente engañosa. Por un lado, pone entre paréntesis un elemento obvio: en cualquier sociedad, la documentación está intrínsecamente distorsionada, ya que las condiciones de acceso a su producción están ligadas a una situación de poder y, por consiguiente, de desequilibrio. Por el otro, anula las peculiaridades de la documentación existente, en pro de aquello que es homogéneo y comparable. Con un matiz de orgullo cientificista, Furet afirmaba: "El documento, los 'hechos', ya no existen en cuanto tales, sino únicamente en relación con la serie que los antecede y les sigue; lo que se objetiviza es su valor relativo, no su relación con una inalcanzable sustancia 'real'".[44] Después del doble proceso de selección ya mencionado, no cabe sorprenderse si la relación de los datos de la serie con la realidad se tornaba "inalcanzable".

Que el conocimiento histórico implica la construcción de series documentales resulta obvio. Menos obvia es la actitud que el historiador debe adoptar frente a las anomalías que emergen en la documentación.[45] Furet proponía pasarlas por alto, observando que el "hápax" (aquello que es único en materia de documentación) no es utilizable desde una perspectiva de historia serial. Pero en rigor el "hápax" no existe. Cualquier documento, aun el más anómalo, es pasible de inscripción en una serie, y no sólo eso: si se lo analiza adecuadamente, puede servir para echar luz sobre una serie documentaria más amplia.

[44] F. Furet, "L'histoire et l'homme sauvage'", *op. cit.*, p. 232.

[45] Discutí este tema en mi ensayo "Spie. Radici di un paradigma indiziario" [1979], luego incluido en *Miti emblemi spie*, Turín, 1986 [trad. esp.: "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994].

10. A comienzos de los años sesenta, yo había empezado a estudiar procesos de la Inquisición, intentando reconstruir, además de las actitudes de los jueces, las de los hombres y las mujeres acusados de brujería. Muy pronto me había dado cuenta de que esa perspectiva no etnocéntrica implicaba un conflicto con las investigaciones de los antropólogos (el primero de todos, Claude Lévi-Strauss). Pero las implicaciones historiográficas, conceptuales y narrativas de una opción de ese tipo quedaron en claro muy lentamente, a lo largo de los años que separan *I benandanti* [*Los benandanti*], publicado en 1966, de *Storia notturna* [*Historia nocturna*], veinte años posterior.[46] En la mitad de ese trayecto escribí un libro en el que intentaba reconstruir las ideas y las actitudes de un molinero friulano del siglo XVI procesado y luego condenado a muerte por la Inquisición (*Il formaggio e i vermi*, 1976 [*El queso y los gusanos*]). El rechazo por el etnocentrismo me había llevado no a la historia serial, sino a su contrario: al análisis que indagaba de cerca una documentación acotada, ligada a un individuo que de otro modo sería ignoto. En la introducción polemizaba, entre otras cosas, con un ensayo publicado en *Annales*, donde Furet había sostenido que la historia de las clases subalternas en las sociedades preindustriales sólo puede ser analizada desde una perspectiva estadística.[47]

Recientemente, Michel Vovelle rechazó como ficticia la alternativa entre biografía de un individuo e investigación

[46] *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966 [trad. esp.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Editorial Universitaria, 2005]; *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989 [trad. esp.: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

[47] Cf. *Il formaggio e i vermi*, Turín, 1976, p. XIX [trad. esp.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981]. En la introducción a *I benandanti* ya había insistido, contra la indistinta noción de "mentalidad colectiva", en la importancia de la elaboración de determinadas creencias por parte de los individuos tomados en particular.

serial.[48] Lo creo también yo, al menos en principio. Pero en la práctica se plantea la alternativa. Es cuestión de evaluar los costos y los beneficios, en el nivel práctico y (aún más) en el intelectual. Roger Chartier escribió que "en esta escala reducida, *y por cierto sólo en esta escala*, se pueden comprender, sin reducciones deterministas, las relaciones entre sistemas de creencias, de valores y de representaciones, por un lado; y pertenencias sociales, por el otro".[49] Aun quien no esté dispuesto a aceptar una conclusión tan expeditiva admitirá que el experimento no sólo era legítimo, sino que también resultaba oportuno: si no por otra cosa, al menos para analizar sus resultados.

Reducir la escala de observación significaba transformar en libro lo que, para otro estudioso, podría haber sido una simple nota a pie de página en una hipotética monografía acerca de la Reforma protestante en el Friul. Los motivos que me impulsaron en ese entonces a efectuar dicha elección no me quedan del todo claros. Desconfío de los motivos que me vienen a la mente hoy (y desde luego son muchos), porque no querría proyectar al pasado las intenciones maduradas durante todos estos años. Poco a poco me di cuenta de que una gran cantidad de acontecimientos y conexiones de los cuales era por completo ignorante habían contribuido a regir las decisiones que creía haber tomado de manera autónoma: hecho de por sí banal que, no obstante, no deja de ser sorprendente, porque contradice nuestras fantasías narcisistas. ¿Cuánto debe mi libro (para

[48] Cf. M. Vovelle, "Histoire sérielle ou 'case studies': vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités", en P. Joutard y J. Lecuir (eds.), *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, París, 1985, pp. 39-49.

[49] Cf. R. Chartier, "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions" (publicado originariamente en inglés en 1982), en R. Chartier *et al.*, *La sensibilité dans l'histoire*, Clamecy, 1987, p. 26 (con un reenvío a Natalie Davis y a quien esto escribe). Las cursivas me pertenecen.

dar sólo un ejemplo bien establecido) al clima político dominante en la Italia de la primera mitad de los años setenta? Algo, acaso mucho; pero tengo la impresión de que las raíces de mis elecciones deben buscarse en otro sitio.

Para intentar rastrearlas al menos en parte tomaré como punto de partida un dato tal vez no del todo obvio. *Il formaggio e i vermi* no se limita a reconstruir una peripecia individual: la relata. Furet había rechazado el relato, y más específicamente el relato literario, en tanto expresión, típicamente teleológica, de la *histoire événementielle*, cuyo tiempo "está constituido por una serie de discontinuidades descritas según la modalidad del *continuum*: la materia clásica de un *relato*".[50] A ese tipo de narración *littéraire*, Furet contraponía la exposición por problemas, característica de la historia etnográfica serial. Hacía propio así el difundido lugar común que todavía hoy identifica tácitamente una forma específica de relato –que utiliza como modelo las novelas naturalistas de finales del siglo XIX– con el relato histórico propiamente dicho.[51] Es verdad: la figura del historiador-narrador omnisciente, que hojea documentos y esgrime los detalles mínimos de un hecho o las motivaciones recónditas que inspiraron las conductas de los individuos, de los grupos sociales o los Estados, poco a poco se impuso como obvia. Pero ésa es sólo una de las muchas figuras posibles, como muy bien saben o deberían saber los lectores de Marcel Proust, de Virginia Woolf, de Robert Musil.[52]

[50] F. Furet, "L'histoire et 'l'homme sauvage'", *op. cit.*, p. 231.

[51] Esa tácita identificación también está presupuesta en el muy célebre ensayo de L. Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", en *Past and Present*, 85, 1979, pp. 3-24, lo cual no facilitó la discusión posterior.

[52] Desarrollo en esta oportunidad algunas observaciones formuladas en una reseña a J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age* (cf. *Critique*, 395, 1980, pp. 345-354).

Antes de empezar a escribir *Il formaggio e i vermi* había meditado [*rimuginato*] largamente acerca de las relaciones entre hipótesis de investigación y estrategias narrativas (la reciente lectura de los *Exercices de style* [*Ejercicios de estilo*] de Queneau había agudizado fuertemente mi disponibilidad a la experimentación).[53] Me había propuesto reconstruir el mundo intelectual, moral y fantástico del molinero Menocchio mediante la documentación producida por quienes lo habían mandado a la hoguera. Ese proyecto en ciertos aspectos paradójico *podía* traducirse en un relato que transformase las lagunas de la documentación en una superficie tersa.[54] Podía, pero evidentemente no debía: por motivos que eran a la vez de índole cognitiva, ética, estética. Los obstáculos que salieron al paso de la investigación eran elementos constitutivos de la documentación y, por tanto, debían volverse parte del relato: así como las vacilaciones y los silencios del protagonista frente a las preguntas de los instructores del proceso, o frente a las mías.[55] De ese modo, las hipótesis, las dudas, las incertidumbres se

[53] Simultáneamente, de las implicaciones metodológicas de *Exercices de style* había tomado conciencia también Richard Cobb *(Raymond Queneau, op. cit.*, p. 7): "apart from its brilliance both as parody and as conversation totally recaptured, [it] might also be described as an essay on the relative value and interpretation of conflicting or overlapping historical evidence [aparte de su brillantez ya sea como parodia o bien como plena captación de lo conversacional, también podría ser descrito como un ensayo sobre el valor y la interpretación relativos de evidencia histórica conflictiva o coincidente]".

[54] Hablo de lagunas en sentido relativo, no absoluto (la documentación histórica siempre es lagunar, por definición). Pero nuevas preguntas de la investigación crean nuevas lagunas.

[55] Acerca de los silencios de Menocchio, cf. *Il formaggio...*, *op. cit.*, pp. 128-130. El final de la oración alude a "El inquisidor como antropólogo" (en este volumen, cap. XIV). El nexo entre "échelle d'analyse [escala (grado) de análisis]" y "écriture de l'histoire [escritura de la historia]", identificadas como "questions majeures [asuntos fundamentales]", es captado con mucha agudeza en el editorial (anónimo), "Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?", aparecido en *Annales* ESC, 43, 1988, pp. 292 y 293.

volvían parte del relato; la búsqueda de la verdad se volvía parte de la exposición de la (necesariamente incompleta) verdad alcanzada. ¿El resultado todavía podía ser definido "historia narrativa"? Para un lector que tuviese un mínimo de familiaridad con las novelas del siglo XX, la respuesta era obvia.

11. Sin embargo, el impulso a ese tipo de relato (en términos más generales, el impulso a ocuparme de historia) me llegaba de más lejos: de *Guerra y paz*, de la convicción expresada por Tolstói de que un fenómeno histórico puede tornarse comprensible sólo mediante la reconstrucción de la actividad de *todas* las personas que intervinieron en él.[56] Noto que esta afirmación así como los sentimientos que la habían generado (populismo, furibundo desprecio por la historia vacía y convencional de los historiadores) dejaron en mí, desde el momento en que la leí por primera vez, una huella imborrable. *Il formaggio e i vermi*, la historia de un molinero cuya muerte es decidida desde lejos por un hombre (un papa) que un minuto antes no había oído hablar de él, puede ser considerada un fruto mínimo y deforme del proyecto grandioso e intrínsecamente irrealizable de Tolstói: la reconstrucción de los innumerables vínculos entre el resfrío de Napoleón antes de la batalla de Borodino, la disposición de las tropas, las vidas de todos quienes participaron en la batalla, incluido el más humilde de los soldados.

En la novela de Tolstói, el mundo privado (la paz) y el público (la guerra) ora siguen cauces paralelos, ora se cruzan: el príncipe Andréi participa en la batalla de Austerlitz; Pierre, en la de Borodino. De ese modo, Tolstói se adentraba

[56] Cf. I. Berlin, "The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History", en H. Hardy y A. Kelly (eds.), *Russian Thinkers*, Londres, 1978, pp. 22-81 [trad. esp.: *El erizo y la zorra*, pról. de M. Vargas Llosa, Barcelona, Península, 2002].

en la senda abierta espléndidamente por Stendhal con la descripción de la batalla de Waterloo vista a través de los ojos de Fabrizio del Dongo.[57] Los personajes de las novelas hacían emerger la penosa inadecuación con que los historiadores habían afrontado el acontecimiento histórico por excelencia (o supuesto como tal). Consistía en un auténtico desafío intelectual. Éste parece pertenecer a un pasado que ya llegó a su ocaso, así como sucede con la *histoire-bataille* y la polémica contra la *histoire-bataille*.[58] Sin embargo, una reflexión acerca de la batalla como tema historiográfico todavía puede ser útil: de ella surge de manera indirecta una aporía fundamental del oficio de historiador.

12. Para representar la *Batalla entre Alejandro y Darío junto al río Issos* (Múnich, Alte Pinakothek, 1529), Albrecht Altdorfer eligió un punto de vista altísimo y lejano, comparable al de un águila en vuelo. Con la agudeza propia de la mirada del águila pintó los reflejos de la luz sobre las armaduras, los aperos, las gualdrapas de los caballos, los vivaces colores de las banderas, las inmaculadas plumas blancas que se agitaban sobre las cimeras de los yelmos, la maraña de caballeros armados con lanzas, similar a un inmenso erizo, y luego (mientras se retrocede paulatinamente) las montañas por detrás del campo de batalla, los campamentos, los cursos de agua, los vapores, el horizonte curvo que sugiere la forma de la esfera terrestre, el cielo inmenso donde refulgen el sol que llega a su ocaso y la luna que se levanta. Ningún ojo humano logrará vez alguna hacer foco simultáneamente, como hizo Altdorfer, sobre la especifici-

[57] De esta deuda era perfectamente consciente Tolstói: cf. *Paul Boyer (1864-1949) chez Tolstoï. Entretiens à Iasnaïa Poliana*, París, 1950, p. 40 (citado también por I. Berlin, "The Hedgehog and the Fox", *op. cit.*, p. 56). Véase también N. Chiaromonte, *Credere o non credere*, Milán, 1971 (agradezco a Claudio Fogu por haberme indicado este libro).

[58] Cf. G. Duby, *Le dimanche de Bouvines*, *op. cit.*

dad histórica (verdadera o presunta) de una batalla y su irrelevancia cósmica (véase ilustración 10).[59]

Una batalla es, en riguroso apego a los términos, invisible, tal como nos han recordado (y no sólo por efecto de la censura militar) las imágenes televisivas efectuadas durante la guerra del Golfo. Sólo un diagrama abstracto o una imaginación visionaria como la de Altdorfer pueden comunicar una imagen global de ella. Parece lícito extender esta conclusión a cualquier acontecimiento, y con mayor motivo a cualquier proceso histórico: la mirada de cerca nos permite captar algo que escapa a la visión de conjunto, y viceversa.

Esa contradicción está en el centro de un capítulo ("The structure of the historical universe") del último libro de Siegfried Kracauer, cuya publicación póstuma lleva una introducción de Paul Oskar Kristeller: *History. The Last Things Before the Last* (1969) [Historia. Antes de las últimas cosas]. Si bien al respecto se declaraba más optimista que su amigo Kracauer, Kristeller admitía que "la discrepancia entre historia general e historia especial o, *según los términos usados por él*, entre micro y macrohistoria, constituye un dilema

[59] Cf. O. Benesch, *Der Maler Albrecht Altdorfer*, Viena, 1940, p. 31: "Makrokosmos und Mikrokosmos werden eins". Me doy cuenta de que ya afronté este tema al tratar un paisaje de Pieter Brueghel –*Düsterer Tag (Vorfrühling)* [*Día oscuro (Comienzo de la primavera)*], Viena– y de la batalla que pone fin a la película *Paisà* de Rossellini: cf. respectivamente *Spurensicherungen*, Berlín, 1983, pp. 14 y 15; "Di tutti i doni che porto a Kaisàre... Leggere il film scrivere la storia", en *Storie e storia*, 9, 1983, pp. 5-17. Con respecto al final de *Paisà*, véase la anécdota referida por Federico Fellini, quien había trabajado como asistente de dirección de Rossellini: cf. *Intervista sul cinema*, ed. al cuidado de G. Grazzini, Bari, 1983, p. 55. Acerca de *Batalla entre Alejandro y Darío junto al río Issos* de Altdorfer, véase el ensayo (escrito desde un punto de vista muy distinto al aquí delineado) que abre el volumen de R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort del Meno, 1979 (trad. it.: *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato, 1986, pp. 11-29) [trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993].

10. Albrecht Altdorfer, *Batalla entre Alejandro y Darío junto al río Issos* (Munich, Alte Pinakothek, 1529).

real".[60] *Les fleurs bleues* de Queneau es de 1967, Kracauer había muerto un año antes. En este caso nos encontramos, con toda probabilidad, frente a una invención independiente. Pero lo que importa no es el término "microhistoria", sino el significado que poco a poco adquiere en la reflexión de Kracauer.

Primero, "microhistoria" parece ser para él un mero sinónimo de "investigación monográfica". Sin embargo, la comparación entre "microhistoria" y primer plano cinematográfico (*close-up*; proceso obvio para el autor de *From Caligari to Hitler* [*De Caligari a Hitler*] y *Theory of Film* [*Teoría del cine*]) introduce nuevos elementos. Kracauer observa que algunas investigaciones de carácter específico, como por ejemplo las de Hubert Jedin acerca de los concilios de Constanza y de Basilea, pueden modificar las visiones de conjunto trazadas por la macrohistoria. ¿Debemos por ende concluir, junto con Aby Warburg, que "Dios está en los detalles"? Es la tesis sostenida por "dos grandes historiadores" como (la yuxtaposición propuesta por Kracauer es significativa) el Tolstói de *Guerra y paz* y sir Lewis Namier. Pero pese a la simpatía manifestada por esas posiciones, Kracauer reconoce que existen fenómenos que sólo pueden capturarse mediante una perspectiva macrohistórica. Ello quiere decir que bajo ningún concepto se da por descontada la conciliación entre macro y microhistoria (como en cambio sostiene, erradamente, Toynbee). No obstante, hay que perseguirla. Según Kracauer, la mejor solución es la que sigue Marc Bloch en *Société féodale* [*La sociedad feudal*]: un constante ir y venir entre micro y macrohistoria, entre *close-ups* y amplios o amplísimos planos [*extrem long shots*], tal que

[60] Cf. P. O. Kristeller, introducción a S. Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Nueva York, 1969, p. VIII (las cursivas me pertenecen); en términos generales véase el cap. V, "The structure of historical universe", pp. 104-138, que Kracauer dejó incompleto (y véase el cap. XII del presente libro).

vuelva constantemente a poner en discusión la visión global del proceso histórico por medio de aparentes excepciones y causas de período breve. Esta prescripción metodológica desembocaba en una afirmación de índole decididamente ontológica: la realidad es fundamentalmente discontinua y heterogénea. Por tanto, ninguna conclusión obtenida a propósito de determinado ámbito puede ser transferida automáticamente a un ámbito más general (es lo que Kracauer llama "law of levels [ley de niveles]").

Esas páginas póstumas de un historiador no profesional constituyen aun hoy, a mi entender, la mejor introducción a la microhistoria. Según sé, no tuvieron gravitación alguna en el surgimiento de esta tendencia historiográfica.[61] Ciertamente no tuvieron peso alguno sobre mí, que llegué a conocerlas, con deplorable demora, sólo hace unos años. Pero cuando las leí me parecieron extrañamente familiares. Según creo, el motivo es doble. Por un lado, su eco indirecto me había llegado mucho tiempo antes, por intermedio del encuentro con *Minima moralia*: la obra maestra de Adorno, pese a una adhesión nunca desmentida a la idea de totalidad, expresaba de forma implícita mi propia deuda con la tradición micrológica inaugurada por Simmel y continuada por su amigo (y en ciertos aspectos maestro) Kracauer.[62] Por el otro, las ideas de Kracauer acerca de la histo-

[61] En términos generales, no tuvieron mucha repercusión; pero véase el incisivo análisis de Martin Jay, que muestra con mucha eficacia que "in many ways *History* is one of Kracauer's most compelling and original works, which deserves to be 'redeemed', if one may borrow his own word, from an unmerited oblivion [de muchas formas *History* es una de las más estimulantes y originales obras de Kracauer, que merece ser 'redimida', si es lícito tomar prestada su propia palabra, de un olvido que no merece]": "The extraterritorial life of Siegfried Kracauer", en *Salmagundi*, 10, otoño de 1975-invierno de 1976, pp. 49-106; el tramo citado está en p. 87.

[62] Cf. M. Jay, "The extraterritorial life...", *op. cit.*, p. 62 (acerca de *Minima moralia*), p. 63 (acerca de la desconfianza de Kracauer por la categoría de "totalidad"), p. 50 (acerca de la asociación, en el pensamiento de Kracauer,

ria (para empezar aquella, crucial, de discontinuidad de la realidad) son una explícita y consciente reelaboración de algunos fenómenos capitales de la cultura de nuestro siglo: de Proust a la cinematografía. El hecho de que ciertas ideas ronden en el aire significa, después de todo, que si se parte de las mismas premisas es posible llegar de manera independiente a conclusiones similares.

13. Demostrar que existen convergencias intelectuales y, simultáneamente, que no hay contactos directos suele ser operación nada fácil. A ello obedece, si no yerro, el interés (que va tanto más allá de la relevancia del objeto) de la genealogía que hasta aquí intenté reconstruir: en parte, verdadera; en parte, ficticia; en parte, consciente; en parte, inconsciente. Cuando miro las cosas a la distancia, descubro que nuestras investigaciones eran un fragmento de una tendencia más general, cuyos contornos pasaban inadvertidos casi por completo para mí. Acaso no sea casual que la palabra *microhistory* sea usada por primera vez, según parece, en el título que describe con minucia casi maníaca una batalla (aunque la conclusión del libro de George Stewart acerca de la batalla de Gettysburg evoca más bien a Conrad antes que a Tolstói). Aun menos casual es el hecho de que años más tarde –sin duda, de manera independiente– Kracauer identificó la microhistoria con Tolstói: una página que leí,

entre "wholeness and death [totalidad y muerte]"). Véase también, del propio Jay, "Adorno and Kracauer: Notes on a Troubled Friendship", en *Salmagundi*, 40, invierno de 1978; y *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley y Los Ángeles, 1984, pp. 245 y 246 y *passim*. El joven Adorno leyó a Kant guiado por Kracauer: R. Bodei, introducción a T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità* (*Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*), trad. it. de P. Lauro, Turín, 1989, pp. VII y ss. Aludí a mi deuda con relación a *Minima moralia* en la introducción a *Miti emblemi spie*, *op. cit.*, p. XII. Como me hizo notar Hans Medick, en la página que concluye *Dialéctica negativa*, Adorno atribuye una función decisiva a la "mirada micrológica".

debo confesarlo, con un placer mezclado con una leve incomodidad (por consiguiente, la senda que había seguido no era tan anómala después de todo).

Noto una dificultad. La extraordinaria capacidad de Tolstói para comunicar al lector la certidumbre física, palpable, de la realidad parece incompatible con la idea, característica del siglo XX, que situé en el centro de la microhistoria: esto es, que los obstáculos que se interponen a la investigación en forma de laguna y distorsiones de la documentación deben volverse parte del relato. En *Guerra y paz* sucede exactamente lo contrario: todo cuanto precede al acto de la narración (desde los recuerdos personales hasta la memorialística de la era napoleónica) es asimilado y quemado para permitir que el lector entre en relación de especial intimidad con los personajes, de participación inmediata con sus vicisitudes.[63] Tolstói salva, dando un salto, la brecha inevitable entre las huellas fragmentarias y distorsionadas de un acontecimiento (una batalla, por ejemplo) y el acontecimiento mismo. Pero ese salto, esa relación directa con la realidad, puede producirse (aunque no necesariamente) en el campo de la invención: por definición, está vedado de antemano para el historiador, quien dispone sólo de huellas, de documentos. Los frescos historiográficos que intentan comunicar al lector, con expedientes a menudo mediocres, la ilusión de una realidad caduca, ocultan de forma tácita ese límite constitutivo del oficio del historiador. La microhistoria opta por la vía opuesta: acepta el límite explorando sus implicaciones gnoseológicas y transformándolas en un elemento narrativo.

En ciertos aspectos, esa vertiente había sido anticipada por el crítico italiano Renato Serra, en un breve pero muy denso ensayo escrito en 1912, y luego publicado póstumo:

[63] Cf. V. Shklovski, *Materiali e leggi di trasformazione stilistica. Saggio su Guerra e pace*, trad. it. de M. Guerrini, Parma, 1978.

"Partenza di un gruppo di soldati per la Libia".[64] En una carta a Benedetto Croce, Serra escribió que había partido de las ideas expresadas por Tolstói en *Guerra y paz*.[65] En un ensayo luego incluido en el volumen que lleva el título *Teoria e storia della storiografia* [*Teoría e historia de la historiografía*], Croce había rechazado la posición de Tolstói definiéndola como absurda y escéptica: "A cada instante conocemos toda la historia que nos importa conocer"; por tanto, la historia que no conocemos es idéntica al "eterno fantasma de la cosa en sí".[66] Serra, cuando irónicamente se definió a sí mismo como "un esclavo de la 'cosa en sí'", confesaba ante Croce sentirse tanto más cercano a Tolstói: "Sólo que –agregó– mis dificultades son más complicadas, o así me parecen".[67]

En efecto, "Partenza" retoma las reflexiones de Tolstói (sin nombrarlo), pero las desarrolla en una dirección completamente distinta. Burdas cartas enviadas por los soldados a sus familias, artículos de periódicos escritos para complacer a un público lejano, reseñas de acciones de guerra garrapateadas de apuro por un capitán impaciente, reformulaciones de historiadores plenos de supersticiosa veneración por cada uno de esos documentos: sin excepción, esos relatos,

[64] Cf. R. Serra, *Scritti letterari, morali e politici*, ed. al cuidado de M. Isnenghi, Turín, 1974, pp. 278-288. Retomo aquí algunas observaciones ya realizadas en "*Unus testis*" (ahora capítulo XI del presente libro).

[65] Cf. R. Serra, *Epistolario*, ed. al cuidado de L. Ambrosini, G. De Robertis y A. Grilli, Florencia, 1953, pp. 454 y ss.

[66] ["noi, a ogni istante, conosciamo tutta la storia che c'importa conoscere"; "eterno fantasma della 'cosa in sé'".] Cf. B. Croce, "Storia, cronaca e false storie" (1912), luego incluido en *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1927, pp. 44 y 45 [trad. esp.: *Teoría e historia de la historiografía*, ed. al cuidado de Eduardo J. Prieto, Buenos Aires, Imán, 1953].

[67] ["soltanto che le mie difficoltà sono, o mi sembrano, più complicate".] Cf. R. Serra, *Epistolario*, *op. cit.*, p. 459 (11 de noviembre de 1912). La divergencia con Croce fue puesta de relieve por E. Garin, "Serra e Croce", en *Scritti in onore di Renato Serra per il cinquantenario della morte*, Florencia, 1974, pp. 85-88.

más allá de su carácter más o menos directo, tienen (según explica Serra) una relación altamente problemática con la realidad. En frases que poco a poco se vuelven más veloces y casi febriles, Serra registra el ritmo de un pensamiento que gira en torno a la contradicción no resuelta entre la certidumbre de la existencia de la "cosa en sí" y la desconfianza en la posibilidad de alcanzarla por medio de los testimonios:

> Hay gente que de buena fe imagina que un documento puede ser una expresión de la realidad [...]. Como si un documento pudiese expresar algo distinto a *sí mismo* [...]. Un documento es un hecho. La batalla, otro hecho (una infinidad de otros hechos). Los dos no pueden hacer(se) *uno*. [...] El hombre que obra es *un hecho*. El hombre que relata es *otro hecho*. [...] Cada testimonio testimonia sólo de sí mismo; de su propio momento, de su propio origen, de su propia finalidad, y de nada más. Todas las críticas que hacemos a la historia implican el concepto de historia verdadera, de realidad absoluta. Hace falta afrontar el problema de la memoria; no en tanto es acto de olvido, sino en tanto es *memoria*. Existencia de las cosas en sí.[68]

14. Leí esas páginas recién a comienzos de los años ochenta. Sin embargo, su sustancia me había llegado más de veinte años antes, por intermedio de la enseñanza pisana de Arsenio Frugoni. En su libro *Arnaldo da Brescia nelle fonti del se-*

[68] ["C'è della gente che s'immagina in buona fede che un documento possa essere un'espressione della realtà (...) Come se un documento potesse esprimere qualche cosa di diverso da *se stesso* (...) Un documento è un fatto. La battaglia un altro fatto (un'infinità di altri fatti). I due non possono fare *uno*. (...) L'uomo che opera è *un fatto*. E l'uomo che racconta è un *altro fatto*. (...) Ogni testimonianza testimonia soltanto di se stessa; del proprio momento, della propria origine, del proprio fine, e di nient'altro. (...) Tutte le critiche che facciamo alla storia implicano il concetto della storia vera, della realtà assoluta. Bisogna affrontare la questione della memoria; non in quanto è dimenticanza, ma in quanto è *memoria*. Esistenza delle cose in sé."] Cf. R. Serra, *Scritti letterari*, *op. cit.*, pp. 286 y 287.

colo XII (1954) [Arnaldo de Brescia en las fuentes del siglo XII] había demostrado cómo el ángulo y la forma de visión específicos de cada fuente narrativa contribuían a presentar a un mismo personaje en cada oportunidad bajo una luz diferente.[69] Hoy en día me parece que el sarcasmo de Frugoni acerca del ingenuo arte combinatorio de los eruditos positivistas comenzaba en la polémica antipositivista de Serra ("Cada testimonio presta testimonio sólo de sí mismo; de su propio momento, de su propio origen, de su propia finalidad, y de nada más.") intentando superar sus implicaciones escépticas.

No estoy seguro de que Frugoni conociese la "Partenza di un gruppo di soldati per la Libia". Su muy inmediata lectura (o relectura) me parece, en cambio, claramente advertible en un escrito de género completamente distinto: el "Ricordo di una battaglia" (1974), de Italo Calvino.[70] "Hace falta afrontar el problema de la memoria", había escrito Serra. Calvino retoma la argumentación desde ese punto, aunque su batalla sea otra: un episodio de guerra partisana, que intenta hacer aflorar nuevamente a casi treinta años de distancia. En principio, todo le parece claro, al alcance de la mano: "No es cierto que no recuerdo nada ya; los recuerdos siguen estando allí, escondidos en el gris ovillo del cerebro..."; pero la formulación negativa ("No es cierto") ya es portadora del impedimento de la duda, que hace trizas los recuerdos conforme la memoria los saca a la luz:

> Y mi miedo de ahora es que, tan pronto como se perfila un recuerdo, cobre una luz errada, impostada, sentimental, como

[69] Cf. más adelante "Apéndice. Pruebas y posibilidades".

[70] El texto de Calvino, publicado por primera vez en el *Corriere della Sera* en su edición correspondiente al 25 de abril de 1974 (aniversario de la liberación), se lee actualmente en la recopilación *La strada di San Giovanni*, Milán, 1991, pp. 75-85 [trad. esp.: *El camino de San Giovanni*, Barcelona, Tusquets, 1991]. La compilación einaudiana al cuidado de Isnenghi lleva en su colofón "16 de febrero de 1974" como fecha final de impresión.

> siempre sucede con la guerra y la juventud, que se vuelva una pieza narrativa con el estilo de ese entonces, que no puede decirnos cómo eran en verdad las cosas sino sólo cómo creíamos verlas y decirlas.

¿Puede la memoria abolir la mediación constituida por las ilusiones y distorsiones de nuestro yo de antaño para alcanzar las "cosas" (las "cosas en sí")? En la conclusión hay ecos, con una variante amargamente irónica, de la falsa confianza del comienzo: "Todo lo que escribí hasta este punto me sirve para entender que de esa mañana ya no recuerdo casi nada".*

Las últimas palabras del "Ricordo di una battaglia" ("El sentido de todo, que aparece y desaparece [Il senso di tutto che appare e scompare]") insisten en lo precario de nuestra relación con el pasado. Y no obstante ello, ese "casi" ("casi nada") sugiere que el pasado, pese a todo, no es inalcanzable. Para mí, que creo haber aprendido mucho de Calvino, esa conclusión es importante en una dimensión subjetiva. Pero también lo es objetivamente, para conjurar la usual imagen de Calvino (el último Calvino) como escritor posmoderno. La laboriosa y dolorosa reflexión autobiográfica articulada en el "Ricordo di una battaglia" nos entrega una imagen muy distinta a la euforia escéptica actualmente en boga.

15. En un ensayo publicado recientemente en *History and Theory*, F. R. Ankersmit, estudioso holandés de teoría de la historiografía, sostuvo que la tendencia a enfocar la aten-

* ["Non è vero che non ricordo più niente, i ricordi sono ancora là, nascosti nel grigio gomitolo del cervello..."; "E la mia paura di adesso è che appena si profila un ricordo, subito prenda una luce sbagliata, di maniera, sentimentale come sempre la guerra e la giovinezza, diventi un pezzo di racconto con lo stile di allora, che non può dirci come erano davvero le cose ma solo come credevamo di vederle e di dirle"; "Tutto quello che ho scritto fin qui mi serve a capire che di quella mattina non ricordo più quasi niente".]

ción sobre los fragmentos antes que sobre conjuntos más amplios es la expresión más típica de la "historiografía posmoderna".[71] Para dejar más claro su punto de vista, Ankersmit se valió de una metáfora vegetal (que en verdad se remonta a Namier, y acaso a Tolstói).[72] En el pasado, los historiadores se ocupaban del tronco del árbol o de las ramas; sus sucesores posmodernos sólo se ocupan de las hojas, esto es, de fragmentos minúsculos del pasado, que indagan de manera aislada, independientemente del contexto más o menos amplio (las ramas, el tronco) de que formaban parte. Ankersmit, que adhiere a las posturas escépticas formuladas por Hayden White a comienzos de los años setenta, ve de modo muy favorable ese cambio de rumbo que se orienta hacia el fragmento. En su opinión, ello expresa una actitud antiesencialista o antifundacionalista

[71] Cf. F. R. Ankersmit, "Historiography and Postmodernism", en *History and Theory*, 28, 1989, pp. 137-153, en especial, pp. 143, 149 y 150. Véanse también, en esa misma revista, la réplica de P. Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations" y la respuesta de Ankersmit, "Reply to Professor Zagorin", en *History and Theory*, 29, 1990, pp. 263-274 y pp. 275-296. En este último texto se lee la característica afirmación (a propósito de teóricos constructivistas de la historiografía, como M. Oakeshott, L. Goldstein, M. Stanford): "The past as the complex referent of the historical text as a whole has no role to play in historical debate. From the point of view of historical practice this referential past is epistemically a useless notion [...] Texts are all we have and we can only compare texts with texts [El pasado, en cuanto complejo referente del texto histórico como un todo, no tiene papel que desempeñar en el debate histórico. Desde el punto de vista de la práctica histórica, ese pasado referencial es, en términos espistémicos, un concepto inútil (...) Los textos son todo lo que tenemos y sólo podemos comparar textos con textos]" (p. 281).

[72] Namier habría dicho a Toynbee: "Yo estudio cada una de las hojas, tú el árbol, los otros historiadores la ramas: ambos sabemos que se han equivocado" (reproducido por S. Kracauer, *History, op. cit.*, p. 11); pero véase también el fragmento del diario de Tolstói citado por I. Berlin, *The Hedgehog..., op. cit.*, p. 30. En cuanto a una temprana formulación del programa de Namier –estudiar "cada una de las hojas" (los integrantes de la Cámara de los Comunes)–, cf. "The biography of ordinary men" [1928], en *Skyscrapers and Other Essays*, Londres, 1931, pp. 44-53.

que saca a la luz (Ankersmit no se preocupa demasiado por las contradicciones formales) la índole "fundamentalmente posmoderna de la historiografía": una actividad de tipo artístico, que produce relatos inconmensurables entre sí. La ambición de conocer el pasado ya está caduca: el significado de los fragmentos debe buscarse en el presente, en el modo "en que su configuración puede ser adaptada a formas de civilización existentes hoy en día". Como ejemplos de esa tendencia historiográfica, Ankersmit cita dos libros franceses (*Montaillou*, de Emmanuel Le Roy Ladurie, y *Le dimanche de Bouvines* [*El domingo de Bouvines*], de Georges Duby), un libro estadounidense (*The Return of Martin Guerre* [*El regreso de Martin Guerre*], de Natalie Zemon Davis) y un libro inexistente (*Microhistories*, de quien esto firma).

Durante la última década, Giovanni Levi y yo hemos polemizado repetidas veces contra las posiciones relativistas, entre las cuales se cuenta la que calurosamente hizo propia Ankersmit, que reduce la historiografía a una dimensión textual, privándola de cualquier valor cognoscitivo.[73] Entre esa polémica y la deuda que expresé en estas páginas respecto de Calvino (y en términos más generales, con la novela de los siglos XIX y XX) no hay contradicción alguna. La actitud experimental que hizo cuajar, a finales de los años setenta, el grupo de estudiosos de microhistoria italianos ("una storia con additivi [una historia con aditivos]", como irónicamente la definió Franco Venturi) se basaba en la

[73] De G. Levi, cf. "I pericoli del geertzismo", en *Quaderni storici*, 58, 1985, pp. 269-277; "On Microhistory", *op. cit.*; de quien esto firma, cf. "Prove e possibilità" ("Pruebas y posibilidades", apéndice de este volumen); "Descrizione e citazione" ("Descripción y cita", cap. I de este volumen); "L'inquisitore come antropologo" ("El inquisidor como antropólogo", cap. XIV de este volumen); "*Unus testis*" ("*Unus testis*". El exterminio de los judíos y el principio de realidad", cap. XI de este volumen); "Checking the Evidence. The Judge and the Historian", en *Critical Inquiry*, 18, 1991, pp. 79-92.

aguda conciencia de que todas las etapas que marcan los ritmos de la investigación son *construidas*, no *dadas*. Todas: la detección del objeto y de su relevancia; la elaboración de las categorías por medio de las cuales se lo analiza; los criterios de prueba; los patrones [*moduli*] estilísticos y narrativos por cuyo intermedio se transmiten al lector los resultados. Sin embargo, esa acentuación del momento constructivo inherente a la investigación iba unida a un rechazo explícito de las implicaciones escépticas (posmodernas, si se quiere) tan ampliamente presentes en la historiografía europea y estadounidense de los años ochenta y de los primeros años noventa. A mi juicio, la especificidad de la microhistoria italiana debe buscarse en esa apuesta cognoscitiva.[74] Me gustaría agregar que mi trabajo de estos años, aunque en gran parte absorbido por un libro de fundamento decididamente macrohistórico (*Storia notturna*), se prosigue –al menos en las intenciones– a lo largo de este doble carril.

16. Piero della Francesca, Galileo, una comunidad de tejedores piamonteses del siglo XIX, un valle de Liguria en el XVI: estos ejemplos elegidos al azar muestran que las investigaciones microhistóricas italianas examinaron tanto temas de importancia tradicional [*acquisita*], e incluso ya indudable, como temas anteriormente ignorados o relegados a ámbitos considerados inferiores, como la historia local.[75]

[74] Peter Burke insiste en el relativismo cultural de la "New History" en la introducción a *New Perspectives...*, *op. cit.*, pp. 3 y 4.

[75] Cf., respectivamente, C. Ginzburg, *Indagine su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione*, Turín, 1981; nueva edición: 1994 [trad. esp.: *Pesquisa sobre Piero*, Barcelona, Muchnik, 1984]; P. Redondi, *Galileo eretico*, Turín, 1983; F. Ramella, *Terra e telai. Sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocento*, Turín, 1984; O. Raggio, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Turín, 1990. En la presencia de dos tendencias en la macrohistoria italiana –una centrada en el análisis de la estructura social y otra en el de los significados culturales–, insiste A. M. Banti, "Storie e macrostorie: l'histoire sociale contemporaine en Italie

Lo que programáticamente tienen en común todas estas investigaciones es la insistencia en el contexto, vale decir, exactamente lo contrario a la aislada contemplación del fragmento que elogia Ankersmit. Pero mientras que la elección de Galileo no necesita justificaciones preliminares, es inevitable preguntarse: ¿por qué precisamente esa comunidad, precisamente ese valle? En esos casos, la referencia explícita o implícita a una dimensión comparativa es inevitable. Franco Ramella (*Terra e telai*, 1984 [Tierra y telares]) y Osvaldo Raggio (*Faide e parentele*, 1990 [Vindictas y parentelas]), demostraron que el estudio intensivo de Val di Mosso y de Fontanabuona pueden obligarnos a mirar con otros ojos problemas como la protoindustria y el nacimiento del Estado moderno, respectivamente. Sin embargo, la atención prestada a la riqueza de los resultados todavía es demasiado vaga. Como ya se ha visto, puede elegirse un objeto porque es típico (González y González) o porque es repetitivo, y por tanto serializable (Braudel, a propósito del *fait divers*). Las investigaciones microhistóricas italianas afrontaron el problema de la comparación en una clave distinta, y en cierto modo opuesta: por medio de la anomalía, y no de la analogía. Ante todo, al plantear la hipótesis de que resultaría más rica la documentación más improbable: lo "excepcional normal" evocado por Edoardo Grendi en una réplica que con justicia se volvió célebre.[76] En segundo término, al demostrar –como hicieron, por ejemplo, Giovanni Levi (*L'eredità immateriale*, 1985 [La herencia inmaterial]) y Simona Cerutti (*La ville et les métiers*, 1990 [La ciudad y los oficios])– que toda configuración social es el

(1972-1989)", en *Genèses*, marzo de 1991, pp. 134-147; en especial, p. 145. Banti atribuye a mi ensayo "Spie" una parte de las responsabilidades del no logrado triunfo del paradigma microhistórico (el verdadero, que sería el primero de los dos señalados).

[76] Cf. E. Grendi, "Micro-analisi...", *op. cit.*, p. 512.

resultado de la interacción de innumerables estrategias individuales: un entramado que sólo la observación cercana permite reconstituir.[77] Resulta significativo que en ambos casos (tan distintos uno del otro) la relación entre esta dimensión microscópica y la dimensión contextual más amplia se haya vuelto el principio organizador del relato.[78] Como ya había percibido Kracauer, no pueden trasladarse de manera automática a un ámbito macroscópico los resultados obtenidos en un ámbito microscópico, y viceversa. Esa heterogeneidad, cuyas implicaciones apenas comenzamos a vislumbrar, constituye a la vez la máxima dificultad y la máxima riqueza potencial de la microhistoria.[79]

17. Recientemente, Giovanni Levi se refirió a la microhistoria y llegó a esta conclusión: "Éste es un autorretrato, no un

[77] Los subtítulos de esos dos libros son, respectivamente, *Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*; *Naissance d'un langage corporatif (Turin, 17e-18e siècles)* (trad. it.: *La città e i mestieri*, Turín, 1992). Algunas implicaciones intelectuales y políticas de esas investigaciones podrían ser esclarecidas a partir de una lectura paralela de *Riprendere tempo*, el diálogo (también publicado en 1982 dentro de la serie "Microstorie") entre Vittorio Foa y Pietro Marcenaro. No se trata de dos historiadores, como erróneamente escribió E. Muir –introducción a E. Muir y G. Ruggiero (eds.), *Microhistory and the Lost People of Europe*, Baltimore, 1991, p. XXII, n. 7–, aunque Vittorio Foa, político y sindicalista, es entre otras cosas autor de un libro de historia, *La Gerusalemme rimandata. Domande di oggi agli inglesi del primo Novecento*, Turín, 1985; Pietro Marcenaro volvió a la actividad sindical después de trabajar durante cierto tiempo como obrero.

[78] Cf. también J. Revel, "L'histoire au ras du sol", *op. cit.*, p. XXXII, y actualmente "Micro-analyse", *op. cit.*, pp. 34 y 35.

[79] En la dificultad insistió Martin Jay, citando a Kracauer ("Of Plots, Witnesses, and Judgements", en S. Friedlander [ed.], *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge [MA], 1992, p. 103 [trad. esp.: *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la* solución final, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2007]). Gwyn Prins definió la "small scale" como una "trampa", observando: "It is not there that the propulsive forces of historians' explanatory theories can be found [no es allí donde pueden encontrarse las fuerzas que dan impulso a las teorías explicativas de los historiadores]" (P. Burke [ed.], *New Perspectives...*, *op. cit.*, p. 134).

retrato de grupo".[80] Me había propuesto hacer lo mismo, pero no lo logré. Tanto los confines del grupo de que formaba parte como los confines de mí mismo me parecieron, de manera retrospectiva, móviles e inciertos. Con sorpresa descubrí cuánta relevancia habían tenido libros que nunca había leído, acontecimientos y personas cuya existencia ignoraba. Si éste es un autorretrato, entonces su modelo son los cuadros de Boccioni, donde la calle irrumpe en el interior de la casa, el paisaje en el rostro, lo externo invade lo interno, el yo es poroso.

Post scríptum

Domenico Scarpa (a quien agradezco calurosamente) me hizo notar que la palabra *microstoria* aparece en algunos textos de Andrea Zanzotto que se remontan a los años sesenta, y más específicamente:

1) en un pasaje de "Retorica su: lo sbandamento, il principio 'resistenza'" (VI), publicado en la recopilación *La beltà* (1968), que reunía poesías escritas entre 1961 y 1967 ("La maggior parte è degli ultimi quattro anni [La mayoría es de los últimos cuatro años]": cf. *Le poesie e prose scelte*, ed. al cuidado de S. Dal Bianco y G. M. Villalta, Milán, 1999, p. 309):

> *Sin embargo... El mensajero cruza los barrancos y los*
> */incendios*
> *las ruinas que querrían tomar forma de ruinas*
> *los mosaicos a lo lejos los plumajes,*
> *fuertemente historizado*

[80] Cf. G. Levi, "On Microhistory", *op. cit.*, p. 111. Sería útil contar con la versión de los otros estudiosos implicados en esta trayectoria: para empezar, de Edoardo Grendi. (Pero véase ahora "Ripensare la microstoria?", en *Quaderni storici*, nueva serie, 86, 1994, pp. 539-549.)

en el sentido de la microhistoria
es ese palpitar suyo retórico tanto como fuera de tiempo
/máximo.
Vamos, trota. Con la ilusión de una sopa de legumbres
Con la esperanza de llegar poseer entrar
al templum-tempus.*

2) En las "Note d'autore" (p. 352), Zanzotto escribe:

> Y éste es un modo de entrar en el *templum-tempus* de una historia finalmente "verdadera", que pese a todo, desde cierto ángulo de visión, puede parecer fuera del tiempo máximo, en las sombras de una posible vanificación de la idea misma de historia, hoy en día actual. En estas sombras todo tiende a achatarse en microhistoria (historieta). El *templum-tempus* es tema heideggereano, aquí libremente versionado.**

3) *Microstoria* aparece con un significado similar en el escrito, quizá coetáneo, "Alcune prospettive sulla poesia oggi" (en *L'Approdo Letterario*, 35, 1966), *ibid.*, p. 1137:

> La ciencia y la técnica crearon un atasco, una congestión de "revelaciones" (invención y descubrimiento), como para justificar ampliamente el apelativo *apocalíptico*: con él se califica a

* ["Ma... La staffetta valica le forre e gl'incendi / le rovine che vorrebbero prendere forma di rovine / i mosaici laggiù i piumaggi, / fortemente storicizzato / nel senso della microstoria / è questo suo affannarsi e retorico e fuori tempo massimo. / Va' corri. Spera una zuppa di fagioli / Spera arrivare possedere entrare / Nel templum-tempus."]

** ["E questo è un modo di entrare nel *templum-tempus* di una storia finalmente 'vera', che tuttavia, sotto un certo angolo di visuale, può apparire fuori tempo massimo, nell'ombra di un possibile vanificarsi dell'idea stessa di storia, oggi attuale. In quest'ombra tutto tende a piattificarsi in microstoria (storiella). Il *templum-tempus* è tema heideggeriano, qui ripreso liberamente."]

> nuestro tiempo. El desenmascaramiento final, la desarticulación de lo mistificado y mitologizado se orientaron luego contra lo que, hasta ayer percibida como "macrohistoria" (regida por la trascendencia o por la dialéctica), se transfiguró en "microhistoria", que se iba vanificando en ahistoricidad.*

En esos pasajes, Zanzotto usaba, como puede verse, la palabra *microstoria* en un sentido muy distinto al que luego le dieron los historiadores italianos. Sin embargo, Scarpa señala con acierto que desde 1962, en su reseña polémica a la antología *I novissimi* [Los novísimos], Zanzotto contraponía a la *arcistoria* de Sanguineti una historia que tendía a "configurarsi addirittura come storielle, *nugae*, moto di aree depresse [inclusive a configurarse como historietas, *nugae* <naderías>, expansión de zonas deprimidas]" (*Le poesie e prose scelte*, *op. cit.*, p. 1110). Me pregunto si Zanzotto, quien evidentemente llevaba bastante tiempo girando en torno a la idea de que la gran historia se vanifica en historieta, no pudo haber tomado de Queneau –*Les fleurs bleues*, 1965– el término *microstoria*: hipótesis no corroborable en este momento, como gentilmente me confirma Gian Mario Villalta.

* ["La scienza e la tecnica hanno creato un ingorgo, una congestione di 'rivelazioni' (invenzione e scoperta), da giustificare largamente l'appellativo di apocalittico dato al nostro tempo. Lo smascheramento finale, la demistificazione-demitologizzazione si sono poi rivolti particolarmente contro quella che, fino a ieri sentita come 'macrostoria' (orientata dalla trascendenza o dalla dialettica), si è trasfigurata in 'microstoria' vanificantesi in astoricità."]

XIV. EL INQUISIDOR COMO ANTROPÓLOGO*

1. LA ANALOGÍA SUGERIDA EN EL TÍTULO[1] se reveló por primera vez para mí, repentinamente, en ocasión de un congreso acerca de historia oral celebrado en Bolonia hace unos diez años. Historiadores de Europa contemporánea, antropólogos y estudiosos de historia africana como Jack Goody y Jan Vansina discutían acerca de los distintos modos de utilizar los testimonios orales. De pronto me vino a la mente que aun los historiadores que estudian sociedades tanto más antiguas (como, por ejemplo, la Europa de la Baja Edad Media o de la primera Edad Moderna), sobre las cuales contamos con cantidades considerables o incluso enormes de documentos escritos, ciertas veces emplean testimonios orales: más precisamente, registros escritos de testimonios orales. Las actas procesales labradas por los tribunales laicos y eclesiásticos podrían compararse, de hecho, con libretas de notas de antropólogos en las cuales se ha registrado un trabajo de campo efectuado siglos atrás.

Las diferencias entre inquisidores y antropólogos son obvias, y no vale la pena perder tiempo enfatizándolas. Las

* Versiones previas de este ensayo fueron leídas en un simposio acerca de la Inquisición (De Kalb, Illinois, octubre de 1985) y en un seminario celebrado, por invitación de Ernst Gellner, en el Departamento de Antropología de la Universidad de Cambridge (abril de 1988).

[1] Conforme a una perspectiva distinta, véase actualmente el logrado ensayo de R. Rosaldo, "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor", en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley y Los Ángeles, 1986, pp. 77-97 (pero todo el volumen merece ser visto).

analogías –incluida aquella entre imputados e "indígenas"– me parecen menos obvias, y por ello más interesantes. Me propongo analizar sus implicaciones retomando el hilo de investigaciones que realicé, valiéndome por sobre todo de documentos inquisitoriales, acerca de la historia de la brujería en la Europa medieval y de la Edad Moderna temprana.

Nuestra demora en tomar noción del incalculable valor histórico de las fuentes inquisitoriales causa gran sorpresa. En un primer momento, como se sabe, la historia de la Inquisición se había efectuado (casi siempre de manera polémica) desde una perspectiva exclusivamente institucional. Más tarde, los procesos inquisitoriales empezaron a ser usados por los historiadores protestantes que pretendían celebrar la actitud heroica de sus ancestros frente a la persecución católica. Un libro como *I nostri protestanti* [Nuestros protestantes], publicado a finales del siglo XIX por Emilio Comba,[2] puede ser considerado una continuación en el plano archivístico de la tradición comenzada tres siglos antes por Crespin con su *Histoire des Martyrs* [Historia de los Mártires]. En cambio, los historiadores católicos fueron muy reacios a utilizar actas inquisitoriales en sus investigaciones: por un lado, debido a una tendencia más o menos consciente a dar otro alcance a las repercusiones de la Reforma; por el otro, debido a una sensación de malestar respecto de una institución considerada, en el ámbito mismo de la Iglesia romana, con una incomodidad cada vez mayor. Un docto sacerdote friulano como Pio Paschini (hacia quien guardo reconocimiento por haberme facilitado, treinta años atrás, el acceso al archivo entonces inaccesible de la Curia arzobispal de Udine) no hizo uso alguno, en sus investigaciones acerca de la herejía y la Contrarreforma en los márgenes orientales de Italia, de los procesos inquisito-

[2] Venecia, 1897.

riales conservados en ese archivo.[3] Cuando por primera vez entré a la gran sala rodeada por armarios donde se conservaban, en perfecto orden, casi dos mil procesos inquisitoriales, sentí la emoción de un buscador de oro que tropieza con un filón inesperado.

No obstante, debe decirse que, en el caso de la brujería, la renuencia a utilizar procesos inquisitoriales fue compartida durante mucho tiempo tanto por historiadores confesionales (católicos y protestantes) como por historiadores de formación liberal. El motivo es evidente. En ambos casos faltaban elementos de identificación religiosa, intelectual o aun sencillamente emotiva. Usualmente, la documentación que proveían los procesos por brujería se consideraba una mezcolanza de rarezas teológicas y supersticiones campesinas. Estas últimas eran consideradas intrínsecamente irrelevantes; las otras podían ser estudiadas mejor y con menores dificultades sobre la base de los tratados demonológicos impresos. La idea de detenerse en las extensas y (así al menos parecía) repetitivas confesiones de los hombres y las mujeres acusados de brujería era poco atractiva para estudiosos que veían como único problema histórico el constituido por la persecución a la brujería, y no por su objeto.

Hoy en día, una actitud de ese tipo probablemente parezca antigua, superada; pese a ello, no olvidemos que, poco más de veinte años atrás, era compartida por un historiador ilustre como Hugh Trevor-Roper.[4] Entretanto, la situación sufrió cambios profundos. En el panorama historiográfico internacional, la brujería pasó de la periferia al centro, hasta volverse un tema no sólo respetable sino aun de moda.

[3] Cf. A. del Col, "La Riforma cattolica nel Friuli vista da Paschini", en G. Fornasir (ed.), *Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita*, s. l., s. f., pp. 123 y ss., especialmente p. 134.

[4] *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Londres, 1969, p. 9.

Ése es un síntoma, entre tantos, de una tendencia historiográfica que a esta altura ya está consolidada; hace algunos años, Arnaldo Momigliano la detectó de manera intempestiva: el interés por el estudio de grupos sexuales o sociales (mujeres, campesinos) representados en forma generalmente inadecuada en las fuentes conocidas como oficiales.[5] Con relación a esos grupos, los "archivos de la represión" proporcionan testimonios peculiarmente ricos. Sin embargo, en la importancia que cobró la brujería entra en juego también un elemento más específico (aunque ligado al anterior): la creciente influencia ejercida por la antropología sobre la historia. No es casual que el clásico libro acerca de la brujería entre los azande, publicado por Evans-Pritchard hace más de cincuenta años, haya brindado a Alan Macfarlane y Keith Thomas un encuadre teórico para sus estudios acerca de la brujería durante el siglo XVII.[6]

Que de la obra de Evans-Pritchard puedan derivarse muchos recursos interpretativos está fuera de duda; pero la comparación entre las brujas de la Inglaterra dieciochesca y sus colegas (hombres o mujeres) azande debería ir acompañada por una comparación, rehuida de manera sistemática en los estudios más recientes, con las brujas que durante ese mismo período eran perseguidas en el continente europeo. Se supuso que la singular fisonomía de los procesos por brujería en Inglaterra (a partir de la falta casi absoluta de confesiones que girasen en torno al sabbat) debe atribuirse a las características específicas del sistema legal

[5] Cf. A. Momigliano, "Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1976", en *Rivista Storica Italiana*, LXXXIX, 1977, pp. 585 y ss.

[6] Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres, 1937 [trad. esp.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1977]; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971 (trad. it.: *La religione e il declino della magia*, Milán, 1985).

vigente en la isla. Desde luego, a los historiadores que pretendan reconstruir las creencias respecto de la brujería compartidas por la gente común, los procesos por brujería efectuados en Europa continental les proporcionan un material tanto más rico que los ingleses.

Llegados a este punto, las ambiguas implicaciones de la analogía entre antropólogos e inquisidores (e historiadores) empiezan a aflorar. Las elusivas confesiones que los inquisidores intentaban arrancar a los imputados ofrecen al investigador los datos en cuya búsqueda está embarcado: por supuesto, debido a finalidades completamente distintas. Pero a menudo tuve, mientras leía los procesos inquisitoriales, la impresión de estar situado por detrás de los hombros de los jueces para espiar sus pasos, con la expectativa –precisamente como la de ellos– de que los supuestos culpables se decidieran a hablar de sus propias creencias: asumiendo todos los riesgos y azares, desde ya.

Esa contigüidad con los inquisidores contradecía en cierta medida mi identificación emotiva con los imputados. Sin embargo, en la dimensión cognitiva, la contradicción se configuraba de un modo distinto. El impulso de los inquisidores a buscar la verdad (su verdad, evidentemente) nos dio una documentación en extremo rica, sí, pero con profundas distorsiones debidas a las presiones físicas y psicológicas características de los procesos por brujería. Las sugerencias de los jueces eran particularmente ostensibles en las preguntas ligadas al sabbat: el fenómeno que, según la visión de los demonólogos, constituía la esencia misma de la brujería. En situaciones como ésas, los imputados tendían a hacerse eco, con mayor o menor espontaneidad, de los estereotipos inquisitoriales difundidos de un extremo a otro de Europa por predicadores, teólogos y juristas.

Las ambiguas características de la documentación inquisitorial probablemente expliquen por qué muchos historiadores decidieron concentrarse en la persecución a la bruje-

ría, analizando modelos regionales, categorías inquisitoriales, y así sucesivamente: una perspectiva más tradicional, pero también más segura con relación al intento de reconstruir las creencias de los imputados. No obstante, las ocasionales alusiones a los brujos azande no pueden ocultar lo evidente: entre los numerosos estudios que durante los últimos veinte años se ocuparon de la historia de la brujería europea, muy pocos se inspiraron verdaderamente en investigaciones antropológicas. La discusión que tiempo atrás sostuvieron Keith Thomas y Hildred Geertz demostró que el diálogo entre historiadores y antropólogos conlleva no pocas dificultades.[7] En ese ámbito, el problema de la documentación se muestra decisivo. A diferencia de los antropólogos, los historiadores de las sociedades del pasado no están en condiciones de producir sus propias fuentes. Desde este punto de vista, los legajos conservados en los archivos no pueden considerarse un homólogo de las cintas magnéticas. ¿Pero en verdad los historiadores disponen de una documentación que les permita reconstruir –más allá de los estereotipos inquisitoriales– las creencias en brujería difundidas en Europa durante el Medioevo y comienzos de la Edad Moderna? La respuesta debe buscarse en el plano de la calidad, no en el brutalmente cuantitativo. En un libro que se aparta de la tendencia dominante en las investigaciones acerca de la brujería, Richard Kieckhefer trazó una diferencia entre estereotipos doctos y brujería popular, basada en un detallado análisis de la documentación anterior al año 1500 (considerando repetitiva, de manera errada, la posterior a esa fecha). Él insistió en la importancia de dos tipos de documentos: las denuncias de las personas que consideraban haber sido acusadas de brujería por error, y las declaraciones de quienes eran convoca-

[7] Cf. H. Geertz y K. Thomas, "An Anthropology of Religion and Magic", en *Journal of Interdisciplinary History*, VI, 1975, pp. 71-109.

dos a prestar testimonio en los procesos por brujería.[8] Según Kieckhefer, denuncias y testimonios aportan una imagen más atendible de las creencias populares en brujería en comparación con la emergente de las confesiones de los imputados. Desde esa perspectiva, la analogía entre procesos de la Inquisición y apuntes tomados por los antropólogos durante el transcurso de su trabajo de campo tendría, en la visión del historiador, un significado eminentemente negativo: la presencia de esos remotos antropólogos sería tan imponente que supondría un obstáculo para conocer las creencias y los pensamientos de los desdichados indígenas llevados ante su presencia.

Esa conclusión me parece excesivamente pesimista, como intentaré demostrar a medida que avance mi reflexión respecto de la analogía que señalé al comienzo. Sus bases son textuales. En ambos casos estamos frente a textos intrínsecamente *dialógicos*. La estructura dialógica puede ser explícita, como en la serie de preguntas y respuestas que marcan el pulso de un proceso inquisitorial o una transcripción de las conversaciones entre un antropólogo y su informante. Pero también puede ser implícita, como en las notas etnográficas que describen un rito, un mito o un instrumento. La esencia de lo que denominamos "actitud antropológica" –esto es, la confrontación prolongada entre culturas diferentes– presupone una perspectiva dialógica. Sus bases teóricas, desde el punto de vista lingüístico (no psicológico), fueron puestas de relieve por Roman Jakobson en un pasaje muy denso, tendiente a definir "los dos rasgos cruciales y complementarios del comportamiento verbal": "El discurso interno es esencialmente un diálogo, y [...] todo discurso citado es *hecho propio* y reelaborado por quien cita, ya se trate de una cita tomada de un *alter* o de

[8] Cf. R. Kieckhefer, *European Witch-Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley (CA), 1976.

una etapa anterior de *ego* (*dixi*)".[9] Desde una perspectiva menos general, otro gran estudioso ruso, Mijaíl Bajtín, insistió en la importancia del elemento dialógico en las novelas de Dostoievski.[10] Según Bajtín, en estas novelas es característica una estructura dialógica o polifónica, en la que los personajes individuales son considerados como fuerzas en pugna: ninguno de ellos habla en nombre del autor, o identificándose con el punto de vista del autor. Estaría fuera de lugar discutir en esta oportunidad las observaciones de Bajtín acerca del género específico en que deberían incluirse las novelas de Dostoievski. No obstante, pienso que la noción bajtiniana de texto dialógico puede echar luz sobre algunas características que de tanto en tanto despuntan en la superficie de los procesos inquisitoriales por brujería.

Obviamente, los personajes que vemos en pugna tal como los presentan esos textos no están en pie de igualdad; otro tanto podría decirse, aunque en distinto sentido, con relación a los antropólogos y sus informantes. Esa desigualdad en la dimensión del poder (real y simbólico) explica por qué la presión ejercida sobre los imputados por los inquisidores para arrancarles la verdad buscada se veía, en términos generales, coronada por el buen éxito. Para nosotros, esos procesos se muestran repetitivos, monológicos (por usar uno de los términos preferidos de Bajtín), en el sentido de que usualmente las respuestas de los imputados no hacen otra cosa que entrar en consonancia con las preguntas de los inquisidores. En algún caso excepcional, sin embargo, nos vemos ante un auténtico y cabal diálogo: percibimos voces diferenciadas, netas, distintas, e incluso en dis-

[9] Cf. R. Jakobson, "Language in operation", en *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. II: *L'aventure de l'esprit*, París, 1964, p. 273 (las cursivas pertenecen al original).

[10] Cf. M. Bajtín, *Dostoevskij*, trad. it. de G. Garritano, Turín, 1968 [trad. esp.: *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

cordia. En los procesos friulanos de los que me ocupé muchos años atrás, los *benandanti* aportan extensas descripciones de las batallas nocturnas que acostumbraban combatir en espíritu, por la fertilidad de los campos, contra las brujas. Bajo la mirada de los inquisidores, esos relatos no eran más que descripciones camufladas del sabbat de brujas y hechiceros. Sin embargo, pese a sus esfuerzos, insumió medio siglo salvar la distancia entre las expectativas de los inquisidores y las confesiones espontáneas de los *benandanti*. Tanto esa distancia como la resistencia opuesta por los *benandanti* a las presiones de los inquisidores indican que nos encontramos ante un estrato cultural profundo, por completo ajeno a la cultura de los inquisidores. La misma palabra *benandante* les era ignota: su significado (¿se trataba de un sinónimo de *"stregone"* ["hechicero"; cf. *striga* < *strix*] o, al contrario, de *"antistregone"*?) fue en cierto sentido la prenda disputada durante la larga lucha en que vi enfrentarse, entre 1570 y 1650 aproximadamente, a inquisidores y *benandanti* en el Friul. Finalmente, esa disputa semántica fue zanjada por quien tenía más poder (casi siempre sucede así, como bien saben los lectores de *A través del espejo*). Los *benandanti* se transformaron en brujos.[11]

El valor etnográfico de esos procesos friulanos es extraordinario. No sólo palabras, sino gestos, silencios, reacciones casi imperceptibles como un repentino rubor fueron registrados por los notarios del Santo Oficio con puntillosa minucia. Ante los ojos profundamente recelosos de los inquisidores, cualquier mínimo indicio podía sugerir una vía para llegar a la verdad. Desde luego, esos documentos no son neutrales; la información que nos proporcionan no es "objetiva"

[11] Cf., de quien esto escribe, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966 [trad. esp.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Editorial Universitaria, 2005].

bajo ningún aspecto. Deben ser leídos como producto de una relación específica, de honda desigualdad. Para descifrarlos, debemos aprender a captar por detrás de la superficie tersa del texto un sutil juego de amenazas y miedos, de asaltos y retiradas. Debemos aprender a desenredar los abigarrados hilos que constituían el entramado de esos diálogos.

No hay necesidad de recordar que, en los últimos años, los antropólogos se han vuelto cada vez más conscientes de la dimensión textual de su actividad. Para los historiadores, que a menudo (no siempre) tienen que enfrentar textos, ésa no es, a primera vista, una gran novedad. Pero el asunto no es tan simple. Volverse conscientes de los aspectos textuales de la actividad del etnógrafo ("¿Qué hace el etnógrafo? Escribe", observó irónicamente Clifford Geertz)[12] implica la superación de una epistemología de tendencia ingenuamente positivista, todavía compartida en la actualidad por demasiados historiadores. No existen textos neutrales: aun un inventario notarial implica un código, que debemos descifrar. Como observaba Jakobson, "todo discurso citado es *hecho propio* y reelaborado por quien cita". Hasta aquí, todo bien. ¿Pero es lícito avanzar más allá, hasta sostener –como han hecho recientemente, en forma más o menos explícita, algunos historiadores y antropólogos, amén de varios filósofos y críticos literarios– que un texto está en condiciones de documentar únicamente a sí mismo, esto es, el código sobre cuya base está constituido? El refinado escepticismo que inspira el rechazo hacia el así llamado "error referencial" lleva a una vía muerta, y no sólo eso: de hecho, es insostenible. El conflicto entre inquisidores y antropólogos resulta, también desde este punto de vista, revelador. Ya vimos que una realidad cultural contradictoria puede emerger aun de textos tenaz y fuertemente controlados como los

[12] Cf. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, p. 19 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992].

procesos inquisitoriales. Esa misma conclusión puede extenderse a los textos de los informes etnográficos.

Un escéptico a ultranza podría objetar, en esta coyuntura, que un término como "realidad" (y hasta una expresión como "realidad cultural") es ilegítimo: lo que aquí está en juego serían sólo diferentes voces dentro de un mismo texto, no realidades distintas. Argüir contra ese tipo de objeción a alguien le parecerá una pérdida de tiempo: después de todo, la integración de distintos textos en un texto de historia o de etnografía se basa sobre la compartida referencia a algo que, *faute de mieux*, debemos llamar "realidad externa". Y pese a todo, esas objeciones escépticas aluden, aunque de manera distorsionada, a una dificultad real. Intentemos dar un ejemplo.

En 1384 y 1390, dos mujeres, Sibillia y Pierina, fueron procesadas por la Inquisición de Milán. Los procesos se han perdido; sólo nos quedaron dos sentencias, bastante detalladas (en una se cita extensamente una sentencia anterior). Esos documentos fueron descubiertos a fines del siglo XIX por Ettore Verga, quien los analizó en un muy lúcido ensayo.[13] A partir de entonces fueron estudiados numerosas veces, desde distintos puntos de vista. Richard Kieckhefer, en su ya citado *European Witch-Trials* [Juicios por brujería en Europa], vinculó estos procesos a "un rito o fiesta popular".[14] Esa afirmación suena como un homenaje a la desacreditada tesis de Margaret Murray, quien sostenía la realidad física del sabbat de las brujas: homenaje sorprendente porque, bien miradas, las confesiones de esas dos mujeres de Milán

[13] Cf. E. Verga, "Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV", en *Rendiconti del R. Istituto Storico Lombardo di Scienze e Lettere*, segunda serie, 32, 1899, pp. 165-188. Véase ahora, de quien esto escribe, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989, pp. 68-70 y *passim* [trad. esp.: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

[14] Cf. R. Kieckhefer, *European Witch-Trials*, *op. cit.*, pp. 21 y 22.

son densas en detalles, rodeadas de un halo místico. Acostumbraban dirigirse todos los jueves a un simposio presidido por una misteriosa señora, Madonna Horiente. Allí se encontraban todos los animales, a excepción del asno y del zorro; también participaban individuos que habían sido decapitados o colgados de la horca; durante esas reuniones se resucitaban bueyes sacrificados, entre tantas otras cosas. En 1390, una de las mujeres, Sibillia, le dijo al inquisidor Beltramino da Cernuscullo que había confesado seis años antes a otro inquisidor, Ruggero da Casale, que ella acostumbraba acudir "al juego de Diana que *llaman Herodías* [ad ludum Diane quam *appellant Herodiadem*]" saludándola con las palabras "bien os halléis, Madon[n]a Horiente [bene stage Madona Horiente]". Esa serie de apelativos (Diana, Herodías, Madonna Horiente) a primera vista parece desconcertante; pero la solución es muy sencilla. Tanto Sibillia como Pierina hablaban sólo de Horiente: la identificación de esta última con Diana y Herodías había sido sugerida por el inquisidor, Ruggero da Casale. Aquel, a su vez, se había confiado a la guía del célebre *Canon episcopi*: texto redactado a principios del siglo X (pero que con toda probabilidad se remonta a un capitular franco) en el que se trataba de ciertas mujeres supersticiosas, a las cuales se definía como seguidoras de Diana y de Herodías. Esa misma identificación había sido recibida como obvia por el segundo inquisidor, Beltramino da Cernuscullo, quien implícitamente la había atribuido a Pierina: en la sentencia se lee que ella concurría "ad ludum Diane *quam vos appelatis* Herodiadem [al juego de Diana *que vos llamáis* Herodías]".[15] Aparentemente estamos frente a la usual proyección de estereotipos inquisitoriales sobre un estrato de creencias folclóricas. Pero en esta oportunidad las cosas son un poco más complicadas. Esos per-

[15] Cf. C. Ginzburg, *Storia notturna*, *op. cit.*, p. 68.

sonajes femeninos de la religión folclórica remiten a una innegable unidad subterránea. Perchta, Holda, dame Habonde, Madonna Horiente son variantes locales de una sola diosa femenina, profundamente ligada al mundo de los muertos. ¿Qué otra cosa era la *interpretatio romana* o *biblica* (Diana o Herodías) propuesta por los inquisidores, si no un intento por aprehender esa unidad subterránea?

Sostener que los inquisidores hacían mitología comparada sería, evidentemente, absurdo. Sin embargo, la existencia de una continuidad entre la mitología comparada que practicamos nosotros y la interpretación formulada por los inquisidores es innegable. Ellos traducían –o, mejor dicho, transponían a un código distinto y menos ambiguo– creencias sustancialmente ajenas a su cultura. Lo que hacemos en la actualidad no es, en última instancia, muy distinto: no sólo en teoría, sino ciertas veces también en la práctica. En el caso que estamos discutiendo, por ejemplo, la documentación con que contamos se muestra ya contaminada por la interpretación de los inquisidores. Nuestra tarea de intérpretes parece tanto más fácil cuando, como en el caso de los *benandanti*, los inquisidores no entendían. En cambio, cuando entendían (o, como fuere, entendían un poco más), la dimensión dialógica del proceso se atenúa o llega aun a desaparecer; y la documentación, para quien quiera reconstruir las creencias de los imputados, resulta menos valiosa, menos pura.

Sin embargo, decir "contaminada por la interpretación" significa no justipreciar la agudeza antropológica de los inquisidores; debemos agregar "pero también iluminada por ella". Recursos interpretativos más o menos fragmentarios, sugeridos por inquisidores, predicadores y canonistas, nos proporcionan valiosos factores que permiten colmar las lagunas de la documentación. Veamos otro ejemplo. Johannes Herolt, fraile dominicano que desarrolló una intensa actividad de predicador hacia mediados del siglo XV, incluyó

en su colección de sermones una larga lista de supersticiosos. Entre ellos estaban "quienes creen [*credunt*] que durante la noche Diana, llamada en lengua vulgar *Unholde*, esto es, *die selige Frawn* [la beata, la 'mujer santa'], ronda con su propio ejército, recorriendo grandes distancias [cum exercitu suo de nocte ambulet per multa spacia]". Esta cita se ha tomado de una edición de los *Sermones* de Herolt impresa por primera vez en Colonia, el año 1474. En ediciones posteriores, publicadas en Estrasburgo en 1478 y 1484, a la lista de sinónimos de Diana se agregaron Fraw Berthe y Fraw Helt (este último en sustitución de *Unholde*).[16] El texto de Herolt incluía evidentes ecos del *Canon episcopi*: hay mujeres (decía este último) que

> credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire... [sostienen que de noche cabalgan sobre ciertas bestias junto a Diana, diosa de los paganos, y a una enorme multitud de mujeres; que atraviesan grandes distancias en el silencio de la noche profunda...].[17]

Sin embargo, Herolt no citó al pie de la letra el *Canon*: se valió de él como de un esquema, agregando o suprimiendo detalles sobre la base de su experiencia personal, esto es, de lo que podríamos llamar su trabajo de campo. La alusión a las cabalgaduras animales desapareció; algunos sinónimos de Diana, ligados a creencias locales germánicas, fueron agregados o suplantados primero por el autor, después por los impresores; a la propia Diana se le adjudicó un ejército

[16] Cf. C. Ginzburg, *Storia notturna*, *op. cit.*, pp. 78 y 79.

[17] Cf. *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis...*, ed. al cuidado de F. W. Wasserschleben, Lipsiae (Leipzig), 1840, p. 355.

(*cum exercitu suo*). Este último detalle es, de todos, el más llamativo. Según me consta, no aparece ni en los textos clásicos ni en los medievales. No obstante, se explica fácilmente si se lo inserta en el contexto de las creencias folclóricas conexas –que, en cierta medida, abarcan Europa entera– a la "caza salvaje" (*wild hunt, wilde Jagd, chasse sauvage*) o al "ejército de furiosos" (*wütischend Heer, mesnie furieuse*). En el texto de Herolt, se presenta a Diana a la cabeza de un ejército de almas. Ese documento relativamente temprano confirma la hipótesis, expuesta por mí en otra oportunidad, de una conexión entre ese estado de creencias (que ya estaban testimoniadas en el *Canon episcopi* y luego confluyeron en el sabbat) y el mundo de los muertos.[18] Podría objetarse que, en cierto sentido, esa interpretación coincide con la de los inquisidores o predicadores como Herolt. Ellos no eran estudiosos neutrales, distantes: su finalidad –no alcanzada con mucha frecuencia– era inducir a las personas (imputados, oyentes, fieles en general) a creer en lo que consideraban la verdad. ¿Esa continuidad entre las fuentes y las más antiguas interpretaciones implica acaso que es imposible sustraerse a las grillas categoriales usadas por esos lejanos antropólogos: los predicadores, los inquisidores?

Ese tipo de preguntas parece reavivar las objeciones, que llevan la impronta de una actitud radicalmente escéptica y surgen del ya recordado rechazo por el "error referencial". No obstante, es cierto que en este caso afrontamos un escepticismo de alcance más acotado, que emerge de las características específicas de la documentación que estamos discutiendo. Pero aun esa forma de escepticismo moderado parece injustificada. Nuestra interpretación puede ser controlada si se recurre a una comparación mucho más amplia que la que estaba al alcance de los inquisidores. Además,

[18] Véase el volumen *Storia notturna*, *op. cit.*

podemos utilizar los casos en que la falta de comunicación entre jueces e imputados en términos culturales permitía, paradójicamente, el surgimiento de un auténtico diálogo: en el sentido, propuesto por Bajtín, de lucha resuelta entre voces en conflicto. Antes aludí al caso de los *benandanti* llamándolo "excepcional". Sin embargo, no consiste en un caso único: la espléndida documentación acerca de las *donne di fuora* sicilianas, descubierta pocos años atrás por el folclorista danés Gustav Henningsen en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, muestra que en la Europa del siglo XVI existían otros ejemplos documentados de creencias inmunes a estereotipos inquisitoriales.[19] Desde una perspectiva más general, debe enfatizarse que la difusión de un fenómeno, tal vez documentado de manera fragmentaria, no puede tomarse como índice de su importancia histórica. Una lectura exhaustiva de una pequeña cantidad de documentos, acaso ligados a un núcleo acotado de creencias, puede ser tanto más iluminadora que una enorme cantidad de documentos repetitivos. Ciertamente, los historiadores de las sociedades del pasado no están en condiciones de producir sus propios documentos, como hacen hoy en día los antropólogos, o como mucho tiempo atrás hacían los inquisidores. Pero si desean interpretar esos documentos, tienen algo que aprender de ambos.

POST SCRÍPTUM

Estas reflexiones fueron leídas recientemente desde una perspectiva para mí imprevisible. En noviembre de 2003, durante una visita a Moscú, fui invitado a un debate público en la sede de *Me-*

[19] Cf. G. Henningsen, "'The Ladies from Outside': An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath", en B. Ankarloo y G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, 1990, pp. 191-215.

morial, grupo muy conocido también en Italia, que desde hace años trabaja, con gran energía y coraje, acerca de la historia de las persecuciones de la era estalinista, además de ocuparse del problema de los derechos civiles en Chechenia. En las observaciones al margen de los procesos inquisitoriales del *Cinquecento* aquí reproducidas, mis interlocutores habían entrevisto la posibilidad de captar, en las actas de los procesos estalinistas, el conflicto entre varias voces.

XV. BRUJAS Y CHAMANES*

LA SENDA QUE IDEALMENTE ME LLEVÓ desde la Italia nororiental, donde habían comenzado mis investigaciones respecto de la brujería, a las estepas de Asia Central es tortuosa. Intentaré relatar mi travesía.

El gran sinólogo francés Marcel Granet dijo en una oportunidad que "la méthode, c'est la voie après qu'on l'a parcourue": el método es el camino, una vez que lo hemos transitado.[1] La palabra "método" deriva, efectivamente, del griego, aunque la etimología propuesta por Granet –*meta-hodos*, "después del camino"– acaso sea imaginaria. Pero la jocosa réplica de Granet quizá tuviera un contenido serio, e incluso polémico: en cualquier ámbito científico, el discurso del método tiene valor sólo cuando es una reflexión a posteriori acerca de una investigación concreta, no cuando se presenta (y, con mucho, es el caso más frecuente) como una serie de prescripciones a priori. Según confío, la reseña que estoy por hacer a propósito del modo en que nació y se desarrolló mi investigación aportará una confirmación, de por sí mínima e insustancial, a la irónica afirmación de Granet.

Relatar el itinerario de una investigación en el momento en que ella ya ha llegado a una conclusión (aunque por definición se trata de una conclusión provisoria) siempre conlleva, como es notorio, un riesgo: el de la teleología. En re-

* Versión revisada de una conferencia dictada en Tokio en el año 1992, en ocasión de la traducción japonesa de *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (1989) [trad. esp.: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

[1] La fuente de esa réplica es Georges Dumézil, cf. J. Bonnet (ed.), *Georges Dumézil*, París, 1981, p. 25.

trospectiva, las incertidumbres y los errores desaparecen, o bien se transforman en peldaños de una escalera que lleva directamente a la meta: desde un principio el historiador sabe qué quiere, lo busca, finalmente lo encuentra. Pero para la investigación real, las cosas no suceden así en modo alguno. La vida de un laboratorio, descrita por un historiador de la ciencia con formación antropológica como Bruno Latour, es mucho más confusa y desordenada.[2]

1. También la experiencia que estoy por describir es discretamente confusa y desordenada, aunque se refiere a un individuo –yo mismo–, y no a un grupo. Al comienzo hay una iluminación súbita, la irrupción de un tema de investigación (la brujería) ante un estudiante veinteañero de la Universidad de Pisa, a finales de los años cincuenta. Hasta ese momento no estaba seguro de querer convertirme en historiador; pero cuando este tema se presentó en mi mente, ya no tuve más dudas. Era mi tema, el tema en que estaba dispuesto a trabajar durante años (no imaginaba cuántos).

Me pregunté, muchas veces, los motivos de ese entusiasmo repentino, que retrospectivamente me parece tener todas las características de un enamoramiento: lo fulmíneo, el entusiasmo, la inconciencia (al menos aparente). De historia de la brujería no sabía nada: mi primer gesto fue buscar el artículo *stregoneria* en la *Enciclopedia Italiana* para obtener algunos datos elementales. Acaso por primera vez sentía en verdad lo que llamaría "euforia de la ignorancia": la sensación de no saber nada y estar a punto de empezar a aprender algo. Pienso que el intenso placer asociado a ese momento contribuyó a impedir que me volviese un especialista,

[2] B. Latour y S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, introd. de J. Salk, Beverly Hills (CA), 1979 [trad. esp.: *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza, 1995].

evitó que profundizase en un campo bien delimitado de estudios. El impulso a afrontar de forma periódica temas y áreas de investigación de los cuales soy por completo ignorante no sólo subsistió, sino que con el paso de los años se acentuó.

Que un estudiante de segundo año de su carrera universitaria lo ignore todo acerca del tema de investigación que elige es una banalidad. Menos banal es tal vez constatar que una desproporción análoga entre escasos o nulos conocimientos preliminares e importancia del objeto caracteriza probablemente todas o casi todas las decisiones en verdad importantes que un individuo toma durante el transcurso de su existencia. (Es esa desproporción lo que retrospectivamente llamamos destino.) ¿Pero entonces qué es aquello que nos induce a elegir? Detrás de mi entusiasmo de entonces por el tema de investigación que había aparecido de pronto ante mis ojos, hoy en día creo adivinar una madeja de recuerdos y vivencias infantiles confusamente mezcladas con pasiones y prejuicios mucho más recientes.

¿Cuánto habrán pesado en mi elección los cuentos maravillosos que me contaban cuando era niño? Mi madre me leía las leyendas recopiladas a fines del siglo XIX por el escritor siciliano Luigi Capuana, popular por toda suerte de magias y truculencias: madres-dragón con la boca ensangrentada por las carnes de "corderillos, cabritillos / que semejaban chiquillos [agnellini, caprettini / que parevano bambini]"; seres minúsculos de mirada inocente, ornados con turbantes emplumados que, apenas se daba vuelta la página, se transformaban en monstruosos lobos salvajes con las fauces abiertas, desencajadas. Crocetta, una pequeña muchacha de los Abruzos que vivía en el pueblo donde mi familia vivió durante tres años, nos contaba a mi hermano y a mí (como supe a partir de un escrito de mi madre, Natalia Ginzburg, titulado "Inverno in Abruzzo") historias no muy distintas a las recopiladas por Capuana. En una de ellas, un niño es asesinado por su madrastra y servido como comida

a su padre: entonces sus huesos pelados se ponen a cantar "Y mi pérfida madrina / me ha cocido en cazuelilla / Y mi padre, ese glotón, / me comió de un tarascón [E la mia trista matrea / Mi ci ha cotto in caldarea / E lo mio padre ghiottò / Mi ci ha fatto 'nu bravo boccò]".[3] Por medio de las siniestras ambigüedades de los cuentos maravillosos, como todos los niños, habré empezado a descifrar la realidad: en primer lugar, el mundo misterioso de los adultos.

Antropofagia y metamorfosis animalescas ocupan una posición central en *Storia notturna* [*Historia nocturna*]. La decisión de estudiar la brujería significó para mí inmediatamente, y por sobre todo, enfocar la atención en las confesiones de las brujas, tan similares en ciertos aspectos a las narraciones de cuentos maravillosos que había oído durante mi infancia. Pero enancadas en las causas de esta elección, en ese entonces advertidas sólo oscuramente por mí, aparecían otras de distinta índole, a la vez emotiva e ideológica. Nací en una familia políticamente orientada a la izquierda. Mi padre, Leone Ginzburg –ruso de nacimiento (había nacido en Odesa) y luego emigrado a Italia con su familia–, perdió su puesto de docente libre de literatura rusa en la Universidad de Turín en 1934 por haberse negado a jurar fidelidad al régimen fascista. En ese entonces tenía 25 años de edad. Poco después lo arrestaron y condenaron por actividad antifascista; pasó dos años en prisión. Cuando Italia entró en guerra en 1940 junto a la Alemania nazi, en tanto judío y antifascista fue confinado en Pizzoli, pueblo de los Abruzos cercano a L'Aquila, adonde su mujer y sus hijos fueron para reunirse con él. Luego de la caída del régimen fascista, pasó a Roma, donde retomó la actividad política; arrestado y reconocida su identidad, murió en 1944 en

[3] Cf. N. Ginzburg, "Inverno in Abruzzo" [1944], en *Le piccole virtù*, Turín, 1962, p. 18 [trad. esp.: *Las pequeñas virtudes*, Barcelona, El acantilado, 2002].

la sección de la cárcel de Regina Coeli controlada por los nazis. En su libro *Il populismo russo* [*El populismo ruso*] Franco Venturi se refirió a los escritos y a la persona de mi padre, a quien había conocido y frecuentado en los ambientes de la emigración antifascista italiana en París, como a "una nueva y original encarnación" del espíritu del *narodniki*.[4] Como se sabe, en la experiencia de los populistas rusos era central una fuerte simpatía moral e intelectual hacia los valores expresados por la sociedad campesina. Volví a encontrar una actitud similar en un libro publicado después del final de la guerra e inmediatamente traducido a muchísimas lenguas: *Cristo si è fermato a Eboli* [*Cristo se detuvo en Eboli*]. Su autor, el escritor y pintor Carlo Levi, había sido amigo de mi padre, había participado con él en la conspiración antifascista dentro del grupo de Giustizia e Libertà, y había sido confinado por el régimen en un pequeño pueblo de Lucania.[5] Creo que esos paralelismos ayudaron a la profunda impresión que *Cristo si è fermato a Eboli* me produjo cuando lo leí, durante la adolescencia. Un sentimiento de identificación era inevitable, aunque el pueblo descrito por Levi resultaba mucho más aislado y salvaje que aquel donde había pasado una parte de mi infancia. Pero no fueron sólo las circunstancias de la escritura del libro lo que me impactó. Levi nunca esconde su diferencia con respecto a los campesinos meridionales, frente a sus ideas y a sus creencias; pero nunca adopta una actitud de superioridad hacia ellos: lo toma en serio todo, incluidos los encantamientos y los ensalmos. De *Cristo si è fermato a Eboli* creo haber aprendido que distancia intelectual y participación emotiva, pasión por la racionalidad y respeto por la diversi-

[4] Cf. E. Venturi, *Il populismo russo*, vol. II, Turín, 1952, p. 1163 [trad. esp.: *El populismo ruso*, Madrid, Alianza, 1981].

[5] Cf. C. Levi, "Ricordo di Leone Ginzburg", en *Le tracce della memoria*, ed. al cuidado de M. Pagliara, Roma, 2002, pp. 101-103.

dad cultural son actitudes no sólo compatibles sino que pueden retroalimentarse mutuamente. De mi madre aprendí algo aún más importante (y no sólo para mi trabajo de investigación), esto es, que entre la inteligencia y el privilegio social y cultural no hay relación alguna.

Retrospectivamente, pienso que tanto la impronta durable de los cuentos maravillosos oídos en mi infancia como el populismo absorbido en mi ámbito familiar contribuyeron a orientar muy temprano mi investigación hacia el estudio de las víctimas de la persecución, antes que hacia el estudio de la persecución en cuanto tal. Era una opción historiográfica doblemente anómala. A finales de los años cincuenta, la brujería, desde tiempo atrás un tema canónico para los antropólogos, todavía era considerada por la mayor parte de los historiadores (como observó con distante ironía el historiador inglés Keith Thomas) un objeto de investigación marginal y extravagante.[6] A lo sumo se admitía la legitimidad de analizar la persecución de la brujería en cuanto episodio aberrante de la historia intelectual europea de la Edad Media tardía y de la temprana Edad Moderna. Durante los años setenta y ochenta, la brujería se volvió un tema historiográfico aun de moda; pero el interés de los historiadores, por complejas que fueran las formas que adoptó –tanto más que en épocas previas–, siguió concentrándose casi exclusivamente en la persecución y los mecanismos culturales y sociales. Las víctimas casi siempre quedaron en las sombras.[7]

Enumeré algunos de los motivos que me impulsaban justo en esa dirección. Llegado a este punto, debo agregar otro: la dificultad de una investigación de ese tipo. Algunos

[6] Cf. K. Thomas, "The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of Witchcraft", en M. Douglas (ed.), *Witchcraft: Confessions and Accusations*, Londres, 1970, p. 47.

[7] La situación cambió parcialmente en las décadas posteriores.

de los obstáculos más serios fueron surgiendo de manera paulatina, a lo largo de los años: en ese entonces veía en especial uno, las formas aparentemente similares que cobraba la brujería (no su persecución) en épocas y lugares muy distantes entre sí. Según pensaba, había que producir un reingreso de la brujería en la historia, historizando sus rasgos en apariencia atemporales. En esa voluntad de asumir un desafío cognoscitivo había un rasgo ineludible de insolencia juvenil: la voluntad de demostrar a los demás, y en especial a uno mismo, en el umbral de la línea de sombra de la que habla Conrad, de qué se es capaz.

Dejé para lo último un elemento del cual tomé conciencia sólo muchos años después, en el momento en que un amigo me hizo notar que, a fin de cuentas, la elección de estudiar la brujería, y en especial a las víctimas de la persecución de la brujería, no era tan extraña en un judío que había conocido la persecución.[8] Esa simple observación me dejó anonadado. ¿Cómo había podido pasar por alto un dato tan obvio? Y sin embargo, durante años, la analogía entre judío y bruja, y la consiguiente eventualidad de que yo hubiera podido identificarme con el objeto de mi investigación, no me había siquiera rozado. En la actualidad soy proclive a ver en todo ello el efecto de la censura. Aquello que es simultáneamente evidente y oculto –nos enseñó Freud– es aquello que no se quiere ver.

2. Pido disculpas por haber hablado tan largamente de esas circunstancias personales. Querría superar la tentación narcisista presente en cada uno de nosotros para tomarlas en consideración como datos de un experimento *in vitro*. Que la biografía de un historiador –de su ámbito familiar a la educación que recibió o sus amistades– no es irrelevante

[8] Ese amigo era Paolo Fossati.

para comprender sus escritos no es materia de conflicto (o no debería serlo). Pero usualmente no se va más allá de esa constatación. Por mi parte, querría sacar provecho de lo que por convención llamamos *identidad* –en una acepción simultáneamente biológica y de inclusión en un padrón (aunque un término como "contigüidad" sería preferible)– entre mi yo personal de ahora y el yo personal de ese entonces, para analizar retrospectivamente de qué modo esos elementos interfirieron en mi práctica concreta de investigación. Los que hasta ahora incluí en mi enumeración contribuían a elegir un tema (la brujería) conforme a un sesgo determinado (las víctimas de la persecución). Sin embargo, ninguno de ellos, desde los más desplazados por la censura (el judaísmo) a los más conscientes (la voluntad de transgresión disciplinaria), implicaba una hipótesis específica de investigación. Aquella con que empecé mi carrera –vale decir, que la brujería podría haber sido en algún caso una forma rudimentaria y elemental de lucha de clases– me resulta hoy en día una suerte de intento por justificar, ante la mirada ajena y la mía propia, una investigación carente de verdadera legitimación historiográfica. Mi voluntad de transgresión disciplinaria era, en definitiva, todo lo contrario a ilimitada.

Por detrás de mi hipótesis estaba la lectura de los ensayos de Eric Hobsbawm: ya sea de los recopilados en *Primitive Rebels* (1959) [*Rebeldes primitivos*], o bien, y en especial, una reseña de estudios publicada por él en 1960 en *Società*, la revista ideológica del Partido Comunista Italiano, con un título –"Per la storia delle classi subalterne"– en el que resonaban ecos de un término usado por Antonio Gramsci en sus notas de la cárcel. También para mí, como para tantos otros estudiosos italianos de mi generación, la lectura de los escritos de Gramsci había sido un acontecimiento decisivo. El Gramsci presentado por Hobsbawm era un Gramsci leído e interpretado por medio de la antropología social y cultural

británica.[9] Sin embargo, los libros de antropología a los que me acerqué en esos años eran otros: en primer lugar, los de Lévi-Strauss, quien treinta años después debía volverse el principal interlocutor de *Storia notturna*.

Empecé a leer los procesos de la Inquisición conservados en el Archivo Estatal de Módena. Entre esos papeles di con un proceso de 1519 contra una campesina, Anastasia la Frappona, acusada de haber intentado dar muerte, por medio de encantos, a su patrona, por quien había sido echada junto a su marido del terreno en que trabajaba.[10] "Con gran frecuencia, los historiadores encuentran lo que buscan: hecho que me causa incomodidad", escribió Morton Smith, el historiador estadounidense del judaísmo y de los orígenes cristianos.[11] No estoy seguro de haber sentido también yo incomodidad frente a la inesperada confirmación de mi hipótesis acerca de la brujería como forma elemental de lucha de clases. Pero de hecho mi investigación tomó de inmediato otra senda.

Ya en la conclusión del ensayo que escribí acerca de ese proceso enfatizaba la posibilidad de descifrar en los documentos inquisitoriales no sólo las superposiciones de los

[9] E. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in the Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Manchester, 1959 (trad. it.: *I ribelli: forme primitive di rivolta sociale*, Turín, 1965) [trad. esp.: *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel Quincenal, 1968]; "Per lo studio delle classi subalterne", en *Società*, 16, 1960, pp. 436-449 (un reenvío a ese ensayo en *Il formaggio e i vermi*, Turín, 1976, p. XXVI [trad. esp.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981]).

[10] "Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519" [1961], luego recopilado en *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Turín, 1986, pp. 3-28 [trad. esp.: "Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 19-37].

[11] M. Smith, *The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, Nueva York, 1973, p. 96. Una referencia a esa frase falta (el olvido es mío) en C. Ginzburg y A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Turín, 1975, p. 183.

jueces, sino también (y eso era menos patente) las voces, expresiones de una cultura irremisiblemente distinta, de los imputados.[12] La lucha, el enfrentamiento seguían siendo centrales pero se trasladaban a una dimensión cultural, descifrable mediante una minuciosa lectura de los textos. Para lanzarme en esa dirección estaban los escritos filológicos de romanistas como Erich Auerbach, Leo Spitzer, Gianfranco Contini. De ellos intenté aprender el arte de "leer lentamente" (esto es, según recordó Roman Jakobson, la filología)[13] aplicándolo a textos no literarios.

Digo todo esto con el *senno del poi* [perspicacia posterior a los hechos]: no quiero proyectar al pasado una claridad con la que en ese entonces estaba muy lejos de contar. Entre 1961 y 1962 di vueltas por Italia siguiendo las huellas de los archivos de la Inquisición. Pasaba por momentos de duda y descontento; tenía la impresión de estar perdiendo el tiempo. Mi hipótesis inicial –que la brujería era una forma elemental de lucha de clases– ya no me satisfacía; pero no estaba en condiciones de sustituirla con otra más satisfactoria. Recalé en Venecia, donde se conserva en el Archivo Estatal uno de los fondos inquisitoriales más ricos: más de 150 gruesos sobres llenos de interrogatorios y procesos, que abarcan unos dos siglos y medio, desde mediados del *Cinquecento* a finales del *Settecento*, momento en que se suprimió la Inquisición. Cualquier estudioso puede pedir una cantidad limitada de sobres por día; creo que en ese entonces eran tres. Como literalmente no sabía qué buscaba, hacía pedidos al azar –por decir alguno, los sobres número 8, 15, 37–, y después me ponía a recorrer las páginas de los procesos. Me parecía estar jugando a una suerte de ruleta veneciana. Pongo de relieve

[12] "Stregoneria e pietà popolare...", *op. cit.*, p. 21.

[13] Cf. R. Jakobson, *Autoritratto di un linguista*, trad. it. de G. Banti y B. Bruno, Bolonia, 1987, p. 138, que remite a L. V. Scerba (pero se trata de Nietzsche, prefacio a *Aurora*).

estos detalles triviales porque me permiten recalcar el absoluto carácter casual de mi descubrimiento: el interrogatorio realizado en 1591 a un joven boyero de Latisana, pequeño centro no alejado de Venecia. El boyero, que se llamaba Menichino della Nota, relató que cuatro veces al año salía de noche en espíritu junto a otros, nacidos como él *con la camicia*,* llamados *benandanti* (palabra para mí completamente ignota, e incomprensible, en esa época), para combatir contra los brujos en un gran prado colmado de rosas en flor: el prado de Josafat. Si triunfaban los *benandanti*, la cosecha sería abundante; si ganaban los brujos, habría carestía.

Recuerdo perfectamente que, después de leer ese documento (no más de tres o cuatro páginas), entré en un estado de agitación tan fuerte que debí interrumpir el trabajo. Mientras me paseaba frente al archivo fumando un cigarrillo tras otro, pensaba que había tenido un extraordinario golpe de suerte. Todavía lo pienso, pero hoy en día esa constatación me parece insuficiente. El azar me había puesto frente a un documento por completo inesperado: ¿por qué (me pregunto) mi reacción había sido tan prontamente entusiasta? Era como si de pronto hubiese *reconocido* un documento que me era perfectamente ignoto hasta un minuto antes; no sólo eso: era profundamente distinto a todos los procesos de inquisición con que había dado hasta ese momento. Exactamente acerca de ese aspecto querría reflexionar.

Cuando era estudiante, tuve la fortuna de asistir a un seminario de Gianfranco Contini. En cierto momento, Contini se detuvo y pasó a contar una anécdota. Había dos filólogos, romanistas franceses ambos, pero en lo demás muy distintos. El primero era un hombre de barba larga, amante de las irregularidades morfológicas, gramaticales, sintácti-

* Esto es, con restos de la bolsa amniótica adheridos a su cuerpo. Luego de una serie de rituales, dicha *camisuta* solía colgar del cuello de esos "elegidos", a modo de talismán. [N. del T.]

cas; cuando encontraba una se acariciaba la barba murmurando con voz extasiada: "C'est bizarre [¡Curioso!]". El segundo, representante cabal de la tradición cartesiana, con una mente sumamente lúcida y una mollera calva, buscaba a toda costa atribuir cada fenómeno lingüístico a una regla; y una vez que lo lograba, se retorcía las manos diciendo: "C'est satisfaisant pour l'esprit [Esto es satisfactorio para el espíritu]". Estoy dispuesto a admitir que el combate entre anomalía y analogía –iniciado hace más de dos mil años, con los gramáticos de la era alejandrina– es sólo aparente: en verdad, consisten en actitudes complementarias. Y pese a todo debo confesar que impulsivamente tiendo a identificarme con el filólogo barbado, amante de las anomalías: por una propensión psicológica que, no obstante, pretendería justificar también en forma racional. La violación a la norma contiene en sí (en cuanto la presupone) también la norma: no es cierto lo contrario. Quienes estudian el funcionamiento de una sociedad partiendo del conjunto de sus normas, o de ficciones estadísticas como el hombre medio o la mujer promedio, permanecen de modo inevitable en la superficie. Creo que el análisis intensivo de un caso anómalo (la contemplación de lo insólito aislado no me interesa) resulta infinitamente más fructífero.

Es la senda que terminé por transitar en el caso de la brujería. Tomé como punto de partida un documento anómalo (el interrogatorio al *benandante* Menichino della Nota) para reconstruir un fenómeno anómalo y situado en la periferia de nuestra geografía (la creencia de los *benandanti* friulanos), que a su vez me dio la clave para descifrar los orígenes del sabbat de brujas y hechiceros en una escala desmesurada: el continente euroasiático.[14] *Storia notturna*, así como –veinte

[14] En el prefacio a *I benandanti* [1966] presenté la anomalía en estos términos: "Las voces de esos campesinos nos llegan en forma directa, sin reparos, no, como muchas veces sucede, confiadas a testimonios fragmentarios

años antes– *I benandanti*, nacen literalmente de esas tres páginas encontradas por azar hace tanto tiempo en el Archivo Estatal de Venecia. ¿Qué me había inducido a reaccionar con tanto entusiasmo ante un documento por completo inesperado? Esa fue mi pregunta. Considero que puedo contestar: las mismas características que podrían haber inducido a que otro considerase poco relevante ese mismo documento, si no a descartarlo del todo. En la actualidad –y con mayor motivo treinta años atrás–, el relato de una experiencia extática realizado por un boyero del *Cinquecento* en clave de cuento maravilloso y en términos absolutamente anormales tiene muchas probabilidades de ser tratado por un historiador serio como un pintoresco testimonio de ignorancia que fuese propia de cuantos eludían con obstinación la instrucción impartida por las autoridades eclesiásticas.[15]

La casualidad que me llevó hacia el interrogatorio al *benandante* Menichino della Nota habría podido no producirse jamás. No obstante, ciertas veces se dio la circunstan-

---

e indirectos, filtrados por una mentalidad distinta, e inevitable causa de distorsión". Recientemente, esta frase fue liquidada como muestra de ingenuidad (F. Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, 1999, pp. 36 y 106; y véase el prefacio de A. del Col, p. 6). Pero quien ha citado ese fragmento para criticarlo olvidó citar lo que constaba inmediatamente después: "Esta afirmación podra parecer paradójica. Y en esa coyuntura llegamos al interés específico de esta investigación". Entre "la imagen presentada por los jueces en los interrogatorios y la aportada por los imputados" había –explicaba entonces– una "discrepancia", una "brecha" que "permite alcanzar un estrato de creencias genuinamente populares, luego deformado, borrado por la sobreimposición del esquema culto". *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966, pp. VIII y IX [trad. esp.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Editorial Universitaria, 2005].

[15] Véanse, en procura de un ejemplo iluminador, K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971, pp. 163-165 (trad it: *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi si antropologia storica sull'Inghilterra del Seicento*, Turín, 1981, pp. 251-273, en especial, pp. 259 y ss.); y el aguzado comentario de E. P. Thompson, "Anthropology and the Discipline of Historical Context", en *Midland History*, 3, 1972, pp. 41-45.

cia de pensar que ese documento estaba allí esperándome, y que toda mi vida anterior me predisponía a encontrarme con él. En esa elucubración absurda hay, según creo, un núcleo de verdad. Conocer, tal como nos enseñó Platón, siempre es un *reconocer*. Es sólo aquello que ya sabemos, aquello que ya formaba parte de nuestro bagaje de experiencias, lo que nos permite conocer lo nuevo, aislándolo de la masa de datos, desordenados y casuales, que constantemente arrecian sobre nosotros.

3. En los procesos por brujería que se celebraron en Europa en el lapso de más de dos siglos y medio, desde principios del siglo XV hasta mediados del XVII y aún más allá, casi siempre asistimos a una comunicación unidireccional coaccionada, sostenida por la sugestión psicológica y por la tortura. Los jueces, laicos y eclesiásticos, sabían qué debía esperarse de los imputados y lo inducían con preguntas sugestivas o mediante el uso de la fuerza. No siempre lograban obtener lo que buscaban: a veces el imputado o la imputada seguía proclamando su inocencia, o bien moría durante la tortura. Ciertamente, no todo lo que confesaban los imputados era el resultado de la imposición de los jueces: las descripciones de encantamientos tendientes a procurar el amor o la muerte provenían sin duda de una cultura distinta, la propia de los imputados. Sin embargo, en el caso del sabbat –la convención nocturna acompañada por orgías, banquetes y homenaje al demonio–, los hombres y las mujeres acusados de brujería parecen limitarse a remedar con pocas variantes un esquema elaborado por los demonólogos y luego impuesto por la persecución contra la brujería en la mayor parte de Europa y (gracias a la colonización) en el continente americano.

El panorama que surge de los procesos contra los *benandanti* es completamente distinto. Están dominados –en especial, los más antiguos– por una absoluta falta de comu-

nicación entre los jueces y los imputados. Los *benandanti* hablaban, a menudo sin siquiera ser instigados, de las batallas por la fertilidad combatidas por ellos después de la medianoche, en espíritu, armados con ramos de hinojo, contra brujas y brujos armados con cañas de sorgo. Todo eso resultaba incomprensible para los inquisidores. El término *benandante* mismo les era ignoto, y constantemente, a lo largo de cincuenta años, preguntaron por su significado. Esa falta de comunicación hace aflorar un estrato de creencias profundas y ocultas: un culto extático, que giraba en torno a la fertilidad, y que todavía permanecía muy vivo, durante los siglos XVI y XVII, entre las campesinas y los campesinos de una región como el Friul, situada en el confín nororiental de Italia, y en ese entonces parte de los dominios venecianos.

Después de una reacción inicial de desconcierto, los inquisidores intentaron fijarse un horizonte orientador. Como los relatos acerca de las batallas nocturnas por la fertilidad les hacían pensar en el sabbat, intentaron compeler a los *benandanti* (aunque sin recurrir a la tortura) a admitir que eran brujos. Los *benandanti* protestaron vivazmente frente a esas presiones; pero luego, poco a poco, cedieron. En sus relatos, repartidos en un lapso de cincuenta años, vemos insinuarse de forma paulatina la imagen del sabbat de los brujos. Esa transformación, que podemos seguir paso a paso, casi como *au ralenti*, me hizo suponer que un fenómeno análogo –la imposición de la imagen del sabbat sobre un estrato de creencias ajenas a él– podía haberse producido también fuera del Friul.

Pero esa hipótesis, que intenté comprobar en *Storia notturna*, nada dice todavía de las experiencias extáticas relatadas con tanta abundancia de detalles pintorescos por los *benandanti*. Sin embargo, también por mi parte, al igual que los inquisidores, intenté encauzar en la analogía la anomalía que se había cruzado en mi camino, e insertarla en una serie

apropiada. Y en esa oportunidad, las semejanzas entre *benandanti* y chamanes se me impusieron con una evidencia irrefrenable. En ambos casos, se trata de individuos a quienes características físicas o psicológicas, a menudo ligadas al nacimiento, señalan como profesionales del éxtasis. En ambos casos, ese éxtasis va acompañado por el desalojo [*la fuoruscita*] del espíritu, habitualmente en forma de animal. En ambos casos, el espíritu (del chamán o del *benandante*) se involucra en experiencias riesgosas de las cuales depende la salud o el bienestar material de la comunidad.

En el prólogo a *I benandanti* me ocupaba de explicar que no había afrontado la conexión entre *benandanti* y chamanes, que declaraba "indudable", para no avanzar en el campo de una comparación puramente tipológica. Afirmaba que en ello seguía el ejemplo de Marc Bloch, quien en sus *Rois thaumaturges* [*Los reyes taumaturgos*] había contrapuesto la comparación puramente histórica, entre fenómenos pertenecientes a sociedades históricamente en contacto, a la comparación antropológica, que toma –para examinarlos– fenómenos pertenecientes a sociedades no ligadas por relaciones históricas documentadas. Como ejemplo del segundo tipo de comparación, Bloch, que escribía en 1924, citaba a Frazer. Casi medio siglo después, la cuestión no podía ser afrontada en esos mismos términos. La comparación ahistórica con que debían ajustarse cuentas era –en mi pensamiento– la de Lévi-Strauss. Durante un tiempo, mientras escribía *I benandanti*, me entretuve jugando con la idea de presentar mi documentación de dos maneras distintas. Una histórica, la otra formal-estructural. Tenía la impresión de que, al optar por la primera (como luego hice), no lograría tratar de manera adecuada los elementos que parecían intratables en términos históricos. El primero de todos era la analogía entre *benandanti* y chamanes.

El dilema "historia o estructura" volvió a presentarse a mediados de los años setenta, cuando decidí encarar en una

escala mucho más amplia que el Friul los problemas que habían quedado abiertos en el libro acerca de los *benandanti*. Entretanto, mi actitud se había modificado, en dos direcciones aparentemente contrarias. Por un lado, ya no estaba dispuesto a dejar fuera de mi investigación eventuales conexiones ahistóricas. Por el otro, ya no estaba tan seguro de que la conexión entre *benandanti* y chamanes era de índole puramente tipológica. La primera senda me llevaba fuera de la historiografía; la segunda me llevaba de regreso a su interior, pero a través de un problema que cualquier historiador habría juzgado sencillamente impresentable.

El libro que escribí –*Storia notturna*– es el resultado de estas presiones contradictorias. Comienza con una primera parte decididamente histórica, que gira en torno al surgimiento de la idea de complot, piedra angular del estereotipo inquisitorial del sabbat. Le sigue una segunda parte, organizada según criterios puramente morfológicos, que analiza una serie de cultos extáticos de tipo chamánico, documentados en buena parte de Europa. Dentro de ese contexto reaparecen los *benandanti* friulanos, árboles de una selva que abarca figuras como los *kresniki* de la península balcánica, los *burkudzäutä* del Cáucaso, los *táltos* de Hungría, los *noajdi* de Laponia, y así sucesivamente. La presencia de Hungría y de Laponia es de especial importancia porque se trata de zonas pertenecientes al área lingüística ugro-fínica, habitadas por pueblos cuyos lejanos ancestros llegaron o pudieron haber llegado de Asia Central. En el caso de los húngaros y de los *noajdi* lapones, el parecido con los chamanes es llamativamente cercano. Podemos considerarlos un puente entre Asia Central y zonas como el Friul, la península balcánica o la Osetia caucásica, habitadas por pueblos que hablan lenguas indoeuropeas. ¿Cómo explicar esa distribución geográfica? El primer capítulo de la tercera parte propone una explicación histórica, bosquejando la perspectiva posible de una difusión de creencias y prácticas chamánicas

desde Asia en dirección a Europa, gracias a los escitas: pueblo de lengua iránica (por ende, perteneciente al tronco indoeuropeo) acaso proveniente de Asia Central, que unos siglos antes de nuestra era se estableció en la zona al norte del Mar Negro, entrando en contacto con los griegos, y luego con los celtas. Pero ese capítulo, titulado "Congetture eurasiatiche", termina poniendo de relieve las teorías difusionistas: como escribió Claude Lévi-Strauss, la transmisión cultural puede ser explicada por las conexiones externas, pero sólo las conexiones internas están en condiciones de explicar la permanencia. Esa objeción devuelve a un primer plano el dilema "historia o estructura". Durante mucho tiempo me pareció que la imposibilidad de elegir entre una y otra estaba ligada a la atenuación en mí (y en mi entorno) de las motivaciones ideológicas que en tiempos pasados me habían impulsado, a modo de prejuicio, hacia una explicación de términos históricos. Muchas veces me comparé mentalmente con el asno de Buridán, forzado a morir de hambre (a renunciar a terminar mi libro) entre dos interpretaciones equipolentes en términos documentarios.

Recientemente, ese dilema se me apareció bajo una nueva luz. Es una posibilidad que me sugirió Adriano Sofri, cuando puso en relación mi comentario acerca del propósito de demostrar experimentalmente, en el libro acerca del sabbat, la existencia de la naturaleza humana con lo que fue llamado el "personal iusnaturalismo" de mi madre.[16] ¿Acaso (me pregunté) la tesis opuesta, que 25 años antes había tomado como punto de partida, podía ser atribuida al historicismo de mi padre? No me atrevo a descartarlo, aunque el historicismo que inicialmente había orientado mis investigaciones no era el de Croce (cuyos libros leí en los ejemplares que poseía mi padre, que había sido muy cer-

[16] Cf. A. Sofri, "Il segreto di Natalia", en *L'Unità*, 16 de noviembre de 1992. Y cf. *Storia notturna*, *op. cit.*, p. XXXVII.

cano a él), sino la versión radical –y por ello apartada [*sconfessata*] por Croce– que propuso Ernesto De Martino en *Il mondo mágico* [*El mundo mágico*].[17] La existencia de esa dimensión psicológica, de la cual yo era por completo inconsciente, podría haber accionado de dos modos sobre mi investigación. En primer lugar, contribuyendo a volver paralizante (como se siente paralizado el niño al que le preguntan si quiere más a su mamá o a su papá) el dilema en que me debatí durante tanto tiempo; en segundo lugar, impulsándome a buscar una solución que fuese compatible no sólo con los requisitos de la documentación, sino también con mis necesidades psicológicas.

4. Que quede claro: estoy muy lejos de pensar que las respuestas específicas que di a mi indagación estuvieran determinadas psicológicamente. Pero me pregunto si para ser aceptadas no debieron lidiar con una negación psicológica inconsciente que podría haberlas rechazado como absurdas o infundadas. Si esa negación existe, como creo (por cierto, no sólo en mi caso), puedo comprender retrospectivamente por qué fue aceptada mi decisión de eludir ese dilema de que hablaba. El segundo capítulo de la tercera parte (el más amplio de todo el libro) intenta combinar esas dos perspectivas, la histórica y la estructural o morfológica, analizando exclusivamente un elemento del conjunto de creencias congregadas en el estereotipo del sabbat: la renguera del diablo. No puedo resumir la argumentación, muy compleja, que me indujo a encontrar un hilo común que enlaza figuras que en apariencia son sumamente distintas, como Edipo y la Cenicienta. Pero aun esta veloz exposición de *Storia notturna* habrá mostrado que, en ese volumen, historia y morfología no están yuxtapuestas (como en el proyecto,

[17] Cf. C. Ginzburg, "Momigliano e De Martino", en *Rivista Storica Italiana*, 100, 1988, pp. 400-413.

luego abandonado, de una doble versión de *L'avventura*), sino entrelazadas: dos voces que se alternan, discuten, y por último buscan un acuerdo. Esta opción refleja el debate que se desarrolló en mi interior, de manera incesante, a lo largo de los 15 años que me insumió escribir *Storia notturna*.

APÉNDICE. PRUEBAS Y POSIBILIDADES

(Posfacio a Natalie Zemon Davis, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, 1984)*

1. EXTRAORDINARIA, CASI PRODIGIOSA pareció a sus contemporáneos la serie de sucesos de que nos habla Natalie Zemon Davis. Ya la había presentado antaño, bajo esa luz, el primero en indagarla y relatarla, el juez Jean de Coras. Montaigne la evocó rápidamente, en su ensayo "Des boyteux" ["De los cojos"]. "Recuerdo [...] que me pareció que él había tornado la impostura de aquel a quien juzgó culpable tan plena de prodigios y tan largamente superior a nuestros conocimientos –y a los de él mismo, que era juez– que consideré gran afrenta la sentencia que lo había condenado a la horca".[1] Es un juicio tajante, que introduce las famosas páginas acerca de las "sorcières de mon voisinage [hechiceras de mi vecindad]", acusadas de crímenes que Montaigne considera aún más inverosímiles y no probados. La temeridad de los jueces que las condenan a muerte es implícitamente adosada a la de Coras: "Después de todo, es tener en muy alto

* Publicado en traducción al italiano al cuidado de S. Lombardoni por la editorial Einaudi, en la colección "Microstorie". Edición original: *The Return of Martin Guerre*, Cambridge (MA), 1982 [trad. esp.: *El regreso de Martin Guerre*, Barcelona, Antoni Bosch, 1982]. [N. del T.]

[1] M. de Montaigne, *Essais*, ed. al cuidado de A. Thibaudet, París, 1950, III, 11, p. 1156: "Il me souvient [...] qu'il me sembla avoir rendu l'imposture de celuy qu'il jugea coupable si merveilleuse et excedant de si loing nostre connoissance, et la sienne qui estoit juge, que je trouvay beaucoup de hardiesse en l'arrest qui l'avoit condamné à estre pendu" (trad. it.: *Saggi*, trad. de F. Garavini, Milán, 1966, vol. II, p. 1376) [trad. esp.: *Ensayos*, 3 vols., Madrid, Cátedra, 2003].

precio las conjeturas de uno ordenar que asen vivo a un hombre por causa de ellas".[2] Sobriedad, sentido del límite: los temas más caros a Montaigne constituyen el hilo conductor del relato. Éstos le habían inspirado, poco antes del repentino recuerdo de Coras, palabras bellísimas: "Hacen que odie las cosas verosímiles cuando me son postuladas como infalibles. Gusto de esas palabras que suavizan y morigeran la temeridad de nuestras proposiciones: *Acaso*, *En cierta forma*, *Algunos*, *Según dicen*, *Considero*, y otras similares".[3]

Con una sensación de malestar que habría recibido la aprobación de Montaigne, Natalie Zamon Davis escribe que notó, en la película acerca de las peripecias de Martin Guerre a la cual había prestado su colaboración, la falta de "todos esos 'quizá' y todos esos 'puede ser' con que cuenta el historiador cuando la documentación es insuficiente o ambigua". Estaríamos malinterpretando esa declaración si en ella vislumbrásemos sólo el fruto de una prudencia acumulada al trabajar en archivos y bibliotecas. Por el contrario –afirma Davis–, precisamente a lo largo de la elaboración de la película, cuando vio "en la etapa de montaje a Robert Planchon, mientras probaba distintas entonaciones para la réplica del juez [Coras] [...], me pareció tener a disposición un auténtico laboratorio historiográfico, un laboratorio en que el experimento no generaba pruebas irrefutables, sino posibilidades históricas" (p. x).

[2] Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, p. 1159: "**Après tout, c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif**" (*Saggi*, *op. cit.*, p. 1380). En estas cláusulas se detiene L. Sciascia, *La sentenza memorabile*, Palermo, 1982, p. 11 [trad. esp.: *La sentencia memorable*, Barcelona, Mondadori, 1990]: última, en sucesión temporal, de las narraciones o divagaciones motivadas por el caso de Martin Guerre.

[3] Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, p. 1155: "On me faict hayr les choses vrayssemblables quand on me les plante pour infallibles. J'ayme ces mots, qui amollissent et moderent la temerité de nos propositions: *A l'avanture*, *Aucunement*, *Quelque*, *On dict*, *Je pense*, et semblables" (*Saggi*, *op. cit.*, pp. 1375 y 1376).

La expresión "laboratorio historiográfico" es, desde luego, metafórica. Si un laboratorio es un lugar donde se realizan experimentos científicos, el historiador es, por definición, un investigador a quien los experimentos, en el sentido estricto del término, están vedados. Reproducir una revolución, una ruptura, un movimiento religioso resulta imposible, no sólo en la práctica sino como cuestión de principio, para una disciplina que estudia fenómenos que *en cuanto tales* son irreversibles en su dimensión temporal.[4] Esa característica no es sólo propia de la historiografía: basta pensar en la astrofísica o en la paleontología.Y la imposibilidad de recurrir a experimentos en sentido propio no impidió a cada una de esas disciplinas elaborar criterios de cientificidad *sui generis*,[5] basados, en la conciencia común, sobre la noción de prueba.

Que esa noción haya sido elaborada inicialmente en un ámbito jurídico es una circunstancia censurada de buena gana por los historiadores contemporáneos. Hasta no mucho tiempo atrás, la polémica con respecto a la *histoire événementielle* en nombre de la reconstrucción de los fenómenos más amplios –economías, sociedades, culturas– había abierto una brecha aparentemente imposible de salvar entre investigación historiográfica e investigación judicial. E incluso esta última solía ser vista como un modelo dañino de las requisitorias moralistas pronunciadas por la vieja historiografía política. Sin embargo, en los últimos años, el redescubrimiento del suceso (aun la batalla campal, como la de Bouvines estudiada por

[4] Sin embargo, véanse las observaciones de M. Bloch, discutidas por quien esto escribe, en el prefacio a *I re taumaturghi*, Turín, 1973 [trad. esp.: *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

[5] Cf., de quien esto escribe, "Spie. Radici di un paradigma indiziario", en *Miti emblemi spie*, Turín, 1986, pp. 183 y 184 [trad. esp.: "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994].

Duby)[6] en cuanto campo privilegiado para analizar entramados de tendencias históricas profundas, explícitamente volvió a poner en debate certidumbres que parecían hechos adquiridos. Además, y de manera más específica, el intento –del cual también es prueba este libro de Davis– por captar lo concreto de los procesos sociales mediante la reconstrucción de vidas de mujeres y hombres de extracción no privilegiada volvió a proponer de hecho la parcial contigüidad entre la mirada del historiador y la del juez, al menos porque la fuente más rica para investigaciones de ese tipo la constituyen precisamente actas provenientes de tribunales laicos o eclesiásticos. En esas situaciones, el historiador tiene la impresión de efectuar una indagatoria por interpósita persona: la del inquisidor o la del juez. Las actas procesales, accesibles en forma directa o (como en el caso de Davis) indirecta, pueden ser comparadas con la documentación de primera mano recogida por un antropólogo durante su trabajo de campo, y dejada en herencia a los historiadores futuros. Consiste en una documentación valiosa, aunque inevitablemente insuficiente: una infinidad de preguntas que el historiador se plantea –y que si dispusiera de la máquina del tiempo formularía a imputados y testigos– no fueron formuladas por los jueces y los inquisidores en el pasado, ni podían hacerlo. No es sólo cuestión de distancia cultural, sino de diferencia de objetivos. La embarazosa contigüidad profesional entre historiadores o antropólogos de hoy en día y jueces e inquisidores del pasado cede el paso, en cierta coyuntura, a una divergencia en métodos y metas. Ello no obsta para que entre los dos puntos de vista haya una parcial superposición, que nos es clamorosamente recordada en el momento en que historiadores y jueces se encuentran físicamente en contacto durante su trabajo, en

[6] Cf. G. Duby, *La domenica di Bouvines*, trad. it. de C. Vivanti, Turín, 1977 [trad. esp.: *El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza, 1988].

la misma sociedad y en torno a los mismos fenómenos.[7] Un problema clásico, que podía parecer definitivamente caduco –la relación entre investigación histórica e indagatoria judicial–, revela implicaciones teóricas y políticas inesperadas.

Las actas del proceso celebrado en Toulouse contra Arnaud du Tilh, bígamo e impostor, desafortunadamente se han perdido. Davis debió contentarse con reelaboraciones literarias como el *Arrest memorable* [Memorable arresto], del juez Jean de Coras, y la *Admiranda historia* [Admirable historia], de Le Sueur. En su puntillosa lectura de esos testimonios, por fértiles que éstos fueran, se advierte el lamento (plenamente compartido por el lector) a causa de la fuente judicial perdida. Apenas podemos imaginar qué cantera de datos involuntarios (esto es, no buscados por los jueces) habría ofrecido ese proceso a una estudiosa como Davis. Pero ella también se planteó una serie de preguntas a las cuales habían buscado respuesta, cuatro siglos antes, Jean de Coras y sus colegas del Parlamento de Toulouse. ¿Cómo había hecho Arnaud du Tilh para encarnar tan bien el papel de Martin Guerre, el verdadero marido? ¿Había existido un acuerdo previo entre los dos? ¿Y en qué medida la mujer, Bertrande, había sido cómplice del impostor? Si se hubiera limitado a todo eso, Davis no habría salido, por cierto, de la anécdota. Sin embargo, resulta significativo que el carácter constante de

[7] Observaciones muy estimulantes constan en el artículo de L. Ferrajoli acerca del conocido como "caso 7 aprile" (*il manifesto*, 23 y 24 de febrero de 1983; véase en especial la primera parte). Pero habrá de profundizarse la cuestión de la "historiografía judicial" allí aludida.

[El 7 de abril de 1979 se libró en Padua una orden de captura contra integrantes de las Brigadas Rojas como Toni Negri. Algunos de ellos recibieron la imputación de haber participado en el secuestro y asesinato de Aldo Moro. El proceder del sistema judicial italiano al respecto fue analizado por Ginzburg en *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine del processo Sofri*, nueva edición, Milán, Feltrinelli, 2006 (trad. esp: *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*, Barcelona, Muchnik, 1993). N. del T.]

las preguntas se corresponda con el carácter constante de las respuestas. La reconstrucción de los hechos efectuada por los jueces del siglo XVI es recibida sustancialmente por Davis, con una importante excepción. El Parlamento de Toulouse juzgó inocente a Bertrande y a su hijo, nacido de su segundo connubio, legítimo, por haber sido concebido mientras duró la convicción de que Arnaud era el auténtico marido (un punto muy delicado en materia jurídica, en el que Coras se detuvo con eruditas argumentaciones en una página del *Arrest memorable*). Según Davis, en cambio, Bertrande comprendió de inmediato o casi de inmediato que el supuesto Martin Guerre era en realidad un extraño, y no su marido: si lo recibió como tal, entonces, fue por elección y no porque ella fuera víctima inconsciente de un engaño.

Se trata de una conclusión conjetural (por desgracia, los pensamientos y sentimientos de Bertrande son inaccesibles) pero, según su evidencia, casi obvia para nosotros. Aquellos historiadores que –recuerda polémicamente Davis– tienden a representar a los campesinos (y con mayor motivo a las campesinas) de ese período como individuos casi carentes de libertad de elección objetarán, en esa instancia, que ése es un caso excepcional, y por tanto, poco representativo: jugarán así con la ambigüedad entre representatividad estadística (verdadera o supuesta) y representatividad histórica. En realidad, debe subvertirse ese argumento: esa misma excepcionalidad del caso Martin Guerre echa luz sobre una normalidad elusiva en registros documentales. A la inversa, situaciones análogas contribuyen a colmar en cierto modo las lagunas de la serie de eventos que Davis se propuso reconstruir:

> Cuando no encontraba al hombre y a la mujer que estaba buscando, me dirigía, en la medida de lo posible, a otras fuentes de esa misma época y lugar para descubrir el mundo que ellos debieron conocer y las reacciones que pudieron tener. Si lo

> que ofrezco es, en parte, de mi invención, está sólidamente anclado, sin embargo, a las voces del pasado (pp. 6 y 7).

El término "invención" (*invention*) es decididamente provocativo; pero a fin de cuentas hace que nos extraviemos. El *motor* de la pesquisa (y de la narración) de Davis no es la contraposición entre lo "verdadero" y lo "inventado" sino la integración, puntualmente señalada en toda ocasión, de "realidades" y "posibilidades". De allí deriva el pulular, en su libro, de expresiones como "acaso", "debieron (de)", "puede presumirse", "seguramente" (que en el idioma historiográfico suele significar "muy probablemente") y otras tantas. En esa coyuntura, la divergencia entre la mirada del juez y la del historiador se muestra con claridad. Para el primero, el margen de incertidumbre tiene un significado puramente negativo, y puede desembocar en un *non liquet*: en términos modernos, una absolución por falta de mérito. Para el segundo, activa una profundización de la investigación, que liga el caso específico al contexto, aquí concebido como lugar de posibilidades históricamente determinadas. La biografía de los personajes de Davis por momentos se vuelve la biografía de otros "hombres y mujeres de la misma época y lugar", reconstruida con sagacidad y paciencia por medio de fuentes notariales, judiciales, literarias. "Lo verdadero" y "lo verosímil", "pruebas" y "posibilidades" se entrelazan, aunque permanezcan diferenciados con rigurosidad.

Para referirnos al libro de Davis hemos utilizado el término "narración". La tesis de que todos los libros de historia –incluidos aquellos que se basan en estadísticas, gráficos, planos y mapas– tienen un componente intrínsecamente narrativo es rechazada por muchos (erradamente, según creo). No obstante, todos están dispuestos a reconocer que algunos libros de historia –entre ellos, sin duda, *El regreso de Martin Guerre*– tienen una fisonomía más narrativa que los demás. Las alternativas de Martin Guerre, tan dramáti-

cas y ricas en *coups de théâtre*, evidentemente se prestaban a ese tipo de opción expositiva. La circunstancia de que las hayan relatado de forma sucesiva juristas, novelistas, historiadores y directores de cine hace de ellas un caso útil para reflexionar acerca de un problema muy debatido hoy en día: el nexo entre narraciones en general y narraciones historiográficas.

Las más antiguas exposiciones de esa serie de acontecimientos –la *Admiranda historia* de Le Sueur y el *Arrest memorable* de Jean de Coras– tienen, como observa Davis, un aspecto disímil, aunque ambas hayan sido escritas por juristas de profesión. Común es la insistencia en la novedad inaudita del caso del falso marido; pero mientras la *Admiranda historia* se inspira en la veta, muy difundida entonces, de las historias de prodigios, el *Arrest memorable* es un texto anómalo, que en su alternancia entre relatos y doctas anotaciones calca la estructura de las obras jurídicas. En la dedicatoria a Jean de Monluc, obispo de Valence, antepuesta a la primera edición, Coras hacía un modesto énfasis en los límites literarios del opúsculo –"el tratamiento es breve, lo admito, mal tejido, toscamente terminado, escrito en un estilo excesivamente agreste"– mientras exaltaba, en cambio, su tema: "un tema tan bello, tan atractivo, y tan monstruosamente extraño".[8] Casi de manera contemporánea, el soneto de apertura dirigido al lector de la traducción al francés de la *Historia* de Le Sueur (*Histoire admirable d'un faux et supposé mary* [Admirable historia de un falso y fingido esposo]) declaraba en forma enfática que ese caso superaba a "las historias prodigiosas" de autores cristianos o paganos, "los escritos fabulosos" de los poetas antiguos (citando poco después las *Metamorfosis* de Ovidio), las "pinturas monstruosas", las astucias de Plauto, Terencio o los "cómicos nuevos",

[8] J. de Coras, *Arrest memorable*, Lyon, 1561, dedicatoria.

y "los casos más extraños de los argumentos trágicos".[9] La analogía con las sustituciones de persona de la comedia antigua era un factor indiscutible: el propio Coras había comparado la peripecia del falso Martin Guerre con el *Anfitrión* de Plauto. En cambio, Le Sueur había hablado de "tragedia" dos veces. En la parte agregada en 1565 a la nueva edición del *Arrest*, provista de 111 anotaciones en vez de 100, Coras se mostró fiel a su ejemplo. A la introducción del término "tragedia" siguió un comentario: "Significó, en verdad, una tragedia para ese gentil villano (*gentil rustre*), dado que la conclusión fue para él funesta y desdichada. Porque nadie sabe la diferencia entre tragedia y comedia". Se contradecía inmediatamente esa afirmación con una aparente digresión en la que Coras, tomando elementos prestados de la formulación de Cicerón, contraponía la comedia, que "describe y representa en estilo bajo y humilde los asuntos privados de los hombres, como amores y seducciones de muchachas", a la tragedia, en que son "representadas en estilo alto y grave las costumbres, las adversidades y las vidas llenas de contratiempos de capitanes, duques, reyes y príncipes".[10] La es-

[9] Además del señalado por Davis, existe en la Bibliothèque Nationale otro ejemplar de la tirada que incluye una errata en el título (*Histoite*, en vez de *Histoire*), catalogado Rés. Z. Fontanieu, 171, 12. En una reimpresión tardía, no señalada por Davis (*Récit veritable d'un faux et supposé mary, arrivé à une Femme notable, au pays de Languedoc, en ces derniers troubles*, "à Paris chez Jean Brunet, ruë neufve sainct Louys, à la Crosse d'Or", MDCXXXVI; BN. 8°. Ln^{27}. 27815), el soneto no aparece.

[10] J. de Coras, *Arrest memorable*, París, 1572, arrest CIIII. En la introducción a esta edición aumentada, el impresor (Gaillot du Pré), además de definir como "tragicomédie" el opúsculo, según releva Davis, declaraba que "no cambió ni un trazo del lenguaje del autor, en procura de que resulte más fácil distinguir la presente copia entre muchas otras impresas hasta esta parte: tanto se había complacido en el amadisismo su autor que apenas si había relatado la verdad de los hechos [changé un iota du langaige de l'autheur, à fin que plus facilement on puisse discerner cette presente coppie, avec plusieurs autres imprimées parcidevant: l'autheur desquelles s'estoit tellement pleu à Amadizer, qu'il avoit assez maigrement récité la vé-

trecha correspondencia entre jerarquía estilística y jerarquía social que inspiraba esa tradicional contraposición era implícitamente rechazada por Coras, quien se limitaba a aceptar la equivalencia (que todavía nos es familiar) entre comedia y final feliz, por un lado, y tragedia y final desolador, por el otro. Lo inducía a rechazar la doctrina tradicional (que conocía muy bien, aunque afirmara ignorarla), el carácter excepcional de los hechos, y por sobre todo de su protagonista: Arnaud du Tilh, conocido como Pansette, "ese gentil villano". La ambivalente fascinación ejercida sobre Coras por su héroe (ese héroe que, en tanto juez, había ayudado a mandar al patíbulo) es analizada por Davis con mucho refinamiento. Puede agregarse que esa ambivalencia es, en sí, puesta de relieve por la expresión fuertemente contradictoria *gentil rustre* –liso y llano oxímoron, que Coras repite dos veces–.[11] ¿Puede un campesino ser capaz de "gentileza", virtud ligada por definición al privilegio social? ¿Y cómo podrá describirse ese contradictorio prodigio? ¿Con el estilo "alto y grave" de la tragedia, tal como el adjetivo (*gentil*) requiere, o con el "bajo y humilde" de la comedia, el único apropiado para el sustantivo (*rustre*)? En cierta coyuntura, también Le Sueur había sentido la necesidad de volver más prestigiosos los personajes de su historia, observando a propósito del temprano matrimonio de Martin Guerre con Bertrande, niña de 10 años, que el deseo de posteridad es común "no sólo a los grandes señores, sino también a los plebeyos

---

rité du fait]". El sentido de esta declaración no está claro: el término *coppie* hace pensar en incorrectas ediciones previas del texto de Coras; *Amadizer*, en cambio, hace pensar en auténticas reescrituras novelescas, a partir del modelo del *Amadís de Gaula*, de la peripecia de Martin Guerre. A favor de la segunda hipótesis está el hecho de que los primeros 12 libros de la traducción francesa del *Amadís* habían sido reimpresos, entre 1555 y 1560, por Vincent Sertenas y Estienne Groulleau, y que el mismo Sertenas había publicado la *Histoire admirable* de Le Sueur. Aquel que había "maigrement récité la verité du fait" podría ser identificado, por ende, con este último.

[11] J. de Coras, *Arrest memorable* (ed. 1572), *op. cit.*, pp. 146 y 149.

(*mechaniques*)".[12] En un enfático impulso, Coras llega a decir que frente a la "feliz disposición de una memoria tan extraordinaria" como la que exhibe Arnaud du Tilh durante el proceso, los jueces habían estado a punto de compararlo con "Escipión, Ciro, Teodetes, Mitrídates, Temístocles, Cineas, Metrodoro o Lúculo"; vale decir, con aquellos "capitanes, duques, reyes y príncipes" que son los héroes de las tragedias. Sin embargo, la "lastimosa conclusión" de Arnaud –comenta, casi despabilándose, Coras– opacaría el esplendor de personajes como aquéllos.[13] Su humilde vida y su muerte infame en el patíbulo impedían, entonces, ver en Arnaud du Tilh, alias Pansette, un personaje de tragedia en el sentido tradicional del término; pero en otro sentido –el adoptado por Coras, y que llega hasta nosotros–, gracias a esa muerte, su historia podía denominarse trágica. En Arnaud, en ese campesino impostor, que incluso se le aparecía envuelto por un nimbo demoníaco, Coras reconocía implícitamente, forzando la grilla de la doctrina clásica fundada sobre la división de estilos, una dignidad que derivaba su origen de la condición humana común: un tema central de las reflexiones de su contemporáneo y crítico Montaigne. Como bien vio Natalie Davis, en cierto modo el juez había logrado identificarse con su propia víctima. Cuánto contribuía a ello la probable adhesión de ambos a la fe reformada es algo difícil de decir. Sin embargo, mientras escribía el *Arrest memorable,* Coras no sospechaba que estaba destinado a una "lastimosa conclusión" –ser llevado a la horca–, igual a aquella que había infligido a Arnaud.

La doctrina clásica de división de estilos y su transgresión por obra del cristianismo son los hilos conductores de la gran obra de Erich Auerbach acerca de la representación de la realidad en la literatura de Europa occidental. Al anali-

[12] [Guillaume Le Sueur], *Histoite* [¡!] *admirable, op. cit.*, f. A IIr.
[13] J. de Coras, *Arrest memorable* (ed. 1572), *op. cit.*, p. 39.

zar pasajes de historiadores de la Antigüedad plena y tardía (Tácito, Amiano Marcelino) y de la Edad Media (Gregorio de Tours) junto a fragmentos de poetas, dramaturgos o novelistas, Auerbach señaló una senda que no fue continuada. Valdría la pena hacerlo mientras se muestra cómo reseñas de *faits divers* –"hechos de crónica", más o menos extraordinarios– y libros de viajes a países lejanos contribuyeron al nacimiento de la novela y –gracias a este intermediario decisivo– de la historiografía moderna. Entonces, el reconocimiento por parte de Jean de Coras de una dimensión trágica en las alternativas de Arnaud du Tilh encontrará un lugar adecuado entre los testimonios del desgaste de una visión rígidamente jerárquica frente al choque de lo diferente: diferencia social, cultural o natural, según los casos.[14]

2. En los últimos años, la dimensión narrativa de la historiografía fue vivazmente discutida, como ya se recordó, por filósofos y metodólogos y, de forma más reciente, por historiadores de primer rango.[15] Sin embargo, la absoluta falta de diálogo entre unos y otros impidió hasta ahora llegar a resultados satisfactorios. Los filósofos analizaron proposiciones historiográficas individuales, separadas en general de su contexto, ignorando el trabajo preparatorio de investigación que las había hecho posibles.[16] Los historiadores

[14] Una senda para una indagación similar fue dada por T. Todorov con su bello libro *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, París, 1982 [trad. esp.: *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003].

[15] Cf. dos recapitulaciones recientes en J. Kocka y T. Nipperdey (eds.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, Múnich, 1979 (*Theorie der Geschichte*, vol. III); H. White, "La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia", en P. Rossi (ed.), *La teoria della storiografia oggi*, vol. I, Milán, 1983, pp. 33-78. Véase también la ambiciosa obra de P. Ricœur, *Temps et récit*, vol. I, París, 1983 (el único hasta ahora publicado).

[16] Cf. el aporte de W. J. Mommsen y de J. Rüsen, en P. Rossi (ed.), *La teoria ...*, *op. cit.*, pp. 109 y 200, que de todos modos no avanzan hasta una reformulación de los términos en que se planteaba previamente la cuestión.

se preguntaron si en los últimos años hubo un regreso a la historiografía narrativa, descuidando las implicaciones cognitivas de los diversos tipos de relato.[17] Esa misma página de Coras que acabamos de discutir nos recuerda que la adopción de un código estilístico selecciona ciertos aspectos de la realidad y no otros, pone el acento sobre algunas conexiones y no otras, establece ciertas jerarquías y no otras. Que todo eso esté ligado a los cambiantes vínculos que a lo largo de dos milenios y medio se desarrollaron entre relatos historiográficos y de otros tipos –desde la epopeya hasta la novela, o aun el cine– parece obvio. Analizar históricamente esos vínculos –configurados, en cada época, por intercambios, hibridaciones, contraposiciones, influencias unidireccionales– resultaría mucho más útil que proponer formulaciones teóricas abstractas, a menudo implícita o explícitamente normativas.

Bastará un ejemplo. La primera obra maestra de la novela burguesa se llama *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner, Written by Himself* [*Vida y extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe, Marinero de York, escritas por él mismo*]. En el prefacio, Defoe insistía en la veracidad del relato (*story*), contraponiendo *history* a *fiction*: "La historia es relatada con sobriedad, con seriedad [...]. El editor considera que ésta es una veraz historia de hechos; y que no hay visos de ficción en ella".[18] Fielding, en cambio, tituló sin más su libro mayor

[17] Cf. L. Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", en *Past and Present*, 85, 1979, pp. 3-24; E. J. Hobsbawm, "The Revival of Narrative: Some comments", en *Past and Present*, 86, 1980, pp. 3-8.

[18] Londres, 1719, prefacio: "The story is told with modesty, with seriousness [...]. The Editor believes the thing to be a just history of facts; neither is there any appearance of fiction in it..." (trad. it.: *Robinson Crusoe*, trad. de A. Meo, Turín, 1963, p. 3) [trad. esp.: *Vida y extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe, Marinero de York, escritas por él mismo*, trad. de J. Cortázar, Buenos Aires, Viau, 1945, excluye este prefacio].

Tom Jones or the History of a Foundling [*La historia de Tom Jones, expósito*], explicando que había preferido *history* a *life* o a *an apology for a life* por inspirarse en el ejemplo de los historiadores: ¿pero de cuáles?

> Intentamos seguir [en esta historia] el método de esos escritores que procuran exponer las revoluciones de las naciones, y no al historiador laborioso y prolijo, quien para conservar la regularidad de sus capítulos se cree obligado a emborronar, con la descripción de los meses y años en que nada ha sucedido, tanto papel como aquel que utiliza para los notables períodos en que han tenido lugar los más grandes hechos de la escena humana.[19]

El modelo de Fielding es Clarendon, autor de la *History of the Rebellion* [Historia de la rebelión]: de él aprendió a condensar o dilatar el tiempo del relato, rompiendo con el tiempo uniforme de la crónica o de la epopeya, escandido por un invisible metrónomo.[20] Esa adquisición es tan importante para Fielding que lo induce a titular todos los libros en que está subdividido *Tom Jones*, desde el cuarto, con una indicación temporal que hasta el décimo libro se

[19] H. Fielding, *Tom Jones*, trad. it. de D. Pettoello, 2 vols., Milán, 1995, vol. I, p. 40, modificada [trad. esp.: *La historia de Tom Jones, expósito*, Barcelona, Planeta, 1989, p. 49].

[20] La referencia a la *History* de Clarendon ("so solemn a work [tan solemne trabajo]") es explícita en el cap. 1 del libro VIII (*ibid.*, vol. I, p. 417). Acerca de la contraposición entre el tiempo de la crónica y la epopeya y el de la novela, véanse en líneas generales las iluminadoras páginas de W. Benjamin, "Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Ljeskov", en *Angelus Novus*, trad. it. de R. Solmi, Turín, 1963, p. 247 [trad. esp.: "El narrador: Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros escritos*, Barcelona, Planeta-Agostini, pp. 189-211], que toma como punto inicial también K. Stierle, "Erfahrung und narrative Form", en J. Kocka y T. Nipperdey (eds.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 85 y ss.

vuelve –en forma progresiva, convulsa– más breve: un año, medio año, tres semanas, tres días, dos días, 12 horas, cerca de 12 horas. Dos irlandeses –Sterne[21] y Joyce– llevarán hasta sus últimas consecuencias la dilatación del tiempo narrativo con relación al tiempo del calendario, y tendremos una novela entera dedicada a describir un solo e interminable día dublinés. Así, en el origen de esta memorable revolución narrativa encontramos la historia de la primera gran revolución de la era moderna.

Durante las últimas décadas, los historiadores discutieron mucho acerca de los ritmos de la historia; poco o nada, significativamente, acerca de los ritmos del relato histórico. Una indagación acerca de las eventuales repercusiones que el modelo narrativo inaugurado por Fielding tuvo sobre la historiografía del siglo XX está, si no yerro, pendiente de realización. Muy clara es en cambio la dependencia –no limitada al tratamiento del flujo temporal– de la novela inglesa, surgida en oposición a la veta "gótica", respecto de la historiografía anterior o coetánea. En el prestigio que circunda a esta última, escritores como Defoe o Fielding buscan una fuente de legitimación para un género literario que está en sus comienzos, todavía socialmente desacreditado. Se recordará la exigua declaración de Defoe a propósito de las aventuras de Robinson presentadas como "una veraz historia de hechos" sin "atisbo de mentira". De manera más elaborada, Fielding afirma que ha querido evitar cuidadosamente "el término *romance*", que pese a todo habría sido apropiado para definir a *Tom Jones*, y con ello no caer en el descrédito que rodea a "todos los escritores de historia que no derivan sus materiales de los documentos". En cambio, concluye Fielding, *Tom Jones* en verdad merece el nombre de *history* (que consta en el título): todos los personajes es-

[21] Cf. I. Watt, *The Rise of the Novel*, Londres, 1967, p. 292.

tán bien documentados porque derivan "del vasto y auténtico catastro de la naturaleza [doomsday-book of nature]".[22] Fusionando de manera brillante la alusión al catastro ordenado por Guillermo el Conquistador con la imagen tradicional de "libro de la Naturaleza", Fielding reivindicaba la verdad histórica de su propia obra comparándola con un trabajo de archivo. Historiadores eran tanto los que se ocupaban de "[referir] hechos públicos" como los que, al igual que él, se limitaban a los "caracteres humanos privados".[23] Para Gibbon, en cambio, si bien dentro de un elogio hiperbólico ("esa exquisita representación de las costumbres humanas que vivirá por más tiempo que el palacio de El Escorial y que el águila imperial de la casa de Austria"), *Tom Jones* seguía siendo, pese a su título, un *romance*.[24]

Sin embargo, cuando la novela ve crecer su prestigio, hay cambios en esa situación. Que los novelistas sigan comparándose con los historiadores no les impide desprenderse poco a poco de su posición de inferioridad. La declaración falsamente modesta (en realidad, soberbia) de Balzac en la introducción a la *Comédie Humaine* [*La comedia humana*] –"La sociedad francesa habría de ser el historiador, yo el secretario"– obtiene todo su sabor de las frases que siguen:

> Acaso podría llegar a escribir la historia olvidada por tantos historiadores, la historia de las costumbres. Con mucha paciencia y valor, yo haría realidad acerca de la Francia del siglo XIX ese libro que todos nosotros lamentamos que Roma, Atenas, Tiro, Menfis, Persia, la India no nos hayan dejado acerca de sus civilizaciones.[25]

[22] Cf. H. Fielding, *The History of Tom Jones*, *op. cit.*, vol. I, p. 516.

[23] *Ibid.*, pp. 417 y 418.

[24] Citado por L. Braudy, *Narrative Form in History and Fiction*, Princeton, 1970, p. 13.

[25] H. de Balzac, *La Comédie Humaine*, París, 1951, p. 7 (trad. it.: *La commedia umana*, en *La casa del gatto che gioca a palla. Il ballo di Sceaux*, trad.

Ese grandioso desafío es lanzado a los historiadores a la par que se reivindica un campo de investigación que aquéllos dejaron sustancialmente inexplorado: "Otorgo a los hechos constantes, cotidianos, secretos o evidentes, a los actos de la vida individual, a sus causas y principios, tanta importancia como los historiadores asignaron hasta ese entonces a los acontecimientos de la vida pública de las naciones".[26]

Balzac escribía esas palabras en 1842. Aproximadamente una década antes, Giambattista Bazzoni, en la introducción a su *Falco della Rupe, o la guerra di Musso* [Falco della Rupe, o la guerra de Musso], se había expresado en términos no disímiles:

> La Novela histórica es una gran *lente* que se aplica sobre un punto de un inmenso cuadro [trazado por los historiadores, poblado por los grandes personajes; de este modo] aquello que apenas era visible recibe sus dimensiones naturales; un leve contorno esbozado se vuelve dibujo regular y perfecto o, aun mejor, un cuadro en que todos los objetos reciben su verdadero color. Ya no se exhiben únicamente los reyes, duques, magistrados; sino también la gente del pueblo, las mujeres, los muchachos; se ponen en acción los vicios, las virtudes domésticas, y queda en evidencia el influjo de las instituciones públicas sobre las costumbres privadas, sobre las penurias y

---

de A. Finamore, Lanciano, 1914, pp. v y vi [trad. esp.: *La comedia humana*, Barcelona, Planeta, 1974]): "La Société française allait être l'historien, je ne devais être que le secrétaire [...]. Peut-être pouvais-je arriver à écrire l'histoire oubliée par tant d'historiens, celle des mœurs. Avec beaucoup de patience et de courage, je réaliserais, sur la France au XIXe siècle, ce livre que nous regrettons tous, que Rome, Athènes, Tyr, Memphis, la Perse, l'Inde ne nous ont malheureusement pas laissé sur leurs civilisations".

[26] *Ibid.*, pp. 12 y 13 (trad. it.: *La commedia umana, op. cit.*, p. xii): "J'accorde aux faits constants, quotidiens, secrets ou patents, aux actes de la vie individuelle, à leurs causes et à leurs principes, autant d'importance que jusqu'alors les historiens ont attaché aux événements de la vie publique des nations".

> las alegrías de la vida, que en última instancia es cuanto debe interesar al universo de los hombres.[27]

El punto de partida de estas reflexiones de Bazzoni era, desde luego, *I promessi sposi* [*Los novios*]. Pero aún debía pasar algún tiempo antes de que Manzoni se decidiese a publicar las páginas *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione* [Acerca de la novela histórica y, en términos generales, de las composiciones en que se combina historia con invención], en las que toda la cuestión era discutida analíticamente. Manzoni atribuía a un imaginario interlocutor una imagen de la novela histórica como una forma no sólo distinta sino superior a la historiografía corriente:

> La intención del trabajo de vuestra merced era poner ante mis ojos, en una forma nueva y especial, una historia más rica, más variada, más acabada en comparación con aquella que se encuentra en las obras a que más comúnmente y como por antonomasia se da ese nombre. La historia que de vuestra merced esperamos no es un relato cronológico de tan sólo hechos políticos y militares y, como excepción, de algún acontecimiento extraordinario de otro tenor, sino una representación más general del estado de la humanidad en un momento, en un lugar, naturalmente más acotado que aquel donde habi-

[27] ["Il Romanzo storico è una gran *lente* che si applica a un punto dell'immenso quadro ciò ch'era appena visibile riceve le sue naturali dimensioni; un lieve abbozzato contorno diventa un disegno regolare e perfetto, o meglio un quadro in cui tutti gli oggetti ricevono il loro vero colore. Non più i soli re, i duci, i magistrati, ma la gente del popolo, le donne, i fanciulli vi fanno la loro mostra; vi sono messi in azione i vizii, le virtù domestiche, e palesata l'influenza delle pubbliche istituzioni sui privati costumi, sui bisogni e le felicità della vita, che è quanto deve alla fin fine interessare l'universalità degli uomini."] Cf. R. Bertacchini (ed.), *Documenti e prefazioni del romanzo italiano dell'Ottocento*, Roma, 1969, pp. 32 y ss., donde se reproduce la introducción a la 3ª ed. de *Falco della Rupe*, Milán, 1831.

tualmente se expanden los trabajos de historia, en el sentido más usual del término. Entre éstos y el vuestro media, en cierto modo, la misma diferencia que entre un mapa, donde están marcadas las cadenas de montes, los ríos, las ciudades, los burgos, las vías reales de una vasta región, y un plano topográfico, donde todo ello está más detallado (digo en la medida en que puede entrar en un espacio mucho más acotado de comarca), y por añadidura están marcadas también las alturas menores, y las irregularidades del terreno aún menos perceptibles, y las lomadas, las acequias, los villorrios, las casas aisladas, los atajos. Costumbres, opiniones, ya sea generales, ya inherentes a esta o a aquella clase de hombres; efectos privados de los acontecimientos públicos que más estrictamente se denominan históricos, y de las leyes, o de las voluntades de los poderosos, en cualesquiera maneras que se expresen; en definitiva, todo cuanto ha tenido más característico, en todas las condiciones de vida, y en las relaciones de unas con las otras, una sociedad dada, en un tiempo dado; he aquí aquello que es voluntad vuestra dar a conocer.*

* ["L'intento del vostro lavoro era di mettermi davanti agli occhi, in una forma nova e speciale, una storia più ricca, più varia, più compita di quella che si trova nell'opere a cui si dà questo nome più comunemente, e come per antonomasia. La storia che aspettiamo da voi non è un racconto cronologico di soli fatti politici e militari e, per eccezione, di qualche avvenimento straordinario d'altro genere; ma una rappresentazione più generale dello stato dell'umanità in un tempo, in un luogo, naturalmente più circoscritto di quello in cui si distendono ordinariamente i lavori di storia, nel senso più usuale del vocabolo. Corre tra questi e il vostro la stessa differenza, in certo modo, che tra una carta geografica, dove sono segnate le catene de' monti, i fiumi, le città, i borghi, le strade maestre d'una vasta regione, e una carta topografica, nella quale, e tutto questo è più particolarizzato (dico quel tanto che ne può entrare in uno spazio molto più ristretto di paese), e ci sono di più segnate anche le alture minori, e le disuguaglianze ancor meno sensibili del terreno, e i borri, le gore, i villaggi, le case isolate, le viottole. Costumi, opinioni, sia generali, sia particolari a questa o a quella classe d'uomini; effetti privati degli avvenimenti pubblici che si chiamano più propriamente storici, e delle leggi, o delle volontà de' potenti, in qualunque maniera siano manifestate; insomma tutto ciò che ha avuto di più caratteristico, in tutte le

Para el interlocutor imaginario, la presencia de elementos de invención era, en ese programa, contradictoria. Cómo respondía Manzoni a esta y otras objeciones en torno a la novela histórica no importa aquí. Se enfatizará, en cambio, que él terminaba por contraponer a la novela histórica una historia "posible", aunque ya expresada por muchos "trabajos cuya finalidad es precisamente dar a conocer no tanto el rumbo político de una parte de la humanidad en una época dada, sino su modo de ser, en aspectos distintos y, en mayor o menor medida, múltiples". Palabras vagas, que de inmediato cedían el paso al apenas velado reconocimiento de que la historia "había quedado retrasada respecto de aquello que una intención de ese tipo podía requerir, respecto de aquello que los materiales, buscados y observados con un propósito más amplio y más filosófico, podían dar". De ello deriva la exhortación al futuro historiador, que habría de revolver "entre toda clase de documentos" haciendo "que se tornen documentos aun ciertos escritos cuyos autores estaban a mil millas de distancia de imaginar que volcaban en el papel documentos para la posteridad".[28]

Cuando Balzac reivindicaba la importancia de la vida privada de los individuos contraponiéndola a la vida pública de las naciones pensaba en *Le Lys dans la vallée* [*El lirio en el valle*]: "La ignota batalla que se libra en un valle del río Indre entre *madame de Mortsauf* y la pasión acaso sea tan grande como la más ilustre de las batallas conocidas".[29] Y cuando el imaginario interlocutor de Manzoni hablaba de los "efectos

---

condizioni della vita, e nelle relazioni dell'une con l'altre, una data società, in un dato tempo; ecco ciò che vi siete proposto di far conoscere..."]

[28] Cf. A. Manzoni, *Opere*, ed. al cuidado de R. Bacchelli, Milán y Nápoles, 1953, pp. 1056, 1068 y 1069.

[29] Cf. H. de Balzac, *La Comédie Humaine*, *op. cit.*, vol. I, p. 13 (trad. it.: *La commedia umana*, *op. cit.*, p. XII): "La bataille inconnue qui se livre dans une vallée de l'Indre entre *madame de Mortsauf* et la passion est peut-être aussi grande que la plus illustre des batailles connues".

privados de los acontecimientos públicos que más estrictamente se denominan históricos, y de las leyes, o de las voluntades de los poderosos, en cualesquiera maneras que se expresen", aludía, desde luego, a *I promessi sposi*. Sin embargo, en las consideraciones de carácter general formuladas por ambos resulta imposible no encontrar, con *il senno del poi* [sensatez retrospectiva], la prefiguración de las características más ostensibles de la investigación histórica de las últimas décadas: desde la polémica contra los límites de una historia exclusivamente política y militar hasta la reivindicación de una historia de la mentalidad de los individuos y de los grupos sociales, e incluso (en las páginas de Manzoni) una teorización de la microhistoria y del uso sistemático de nuevas fuentes documentales. Como ya se señaló, consiste en una relectura realizada con *il senno del poi*, vale decir, de tendencia anacrónica; pero no por ello del todo arbitraria. Hizo falta un siglo para que los historiadores empezaran a asumir el desafío lanzado por los grandes novelistas del siglo XIX –de Balzac a Manzoni, de Stendhal a Tolstói– afrontando campos de investigación previamente soslayados, con la ayuda de modelos explicativos más refinados y complejos que los tradicionales. La creciente predilección de los historiadores por temas (y, en parte, por formas expositivas) otrora reservados a los novelistas –fenómeno impropiamente definido como "renacimiento de la historia narrativa"– no es más que un capítulo de un largo desafío en el campo del conocimiento de la realidad. Con respecto a la época de Fielding, el péndulo oscila en la actualidad en la dirección opuesta.

Hasta hace no mucho tiempo, la gran mayoría de los historiadores vislumbraba una tajante incompatibilidad entre la acentuación del carácter científico de la historiografía (asociada, por tendencia general, a las ciencias sociales) y el reconocimiento de su dimensión literaria. En cambio, en nuestros días, ese reconocimiento se extiende cada vez con mayor frecuencia también a obras de antropología o de so-

ciología, sin que ello implique de manera forzosa, en quien lo formula, un juicio negativo. Lo que en líneas generales se pone de relieve, de todos modos, no es el núcleo cognitivo detectable en los relatos de ficción –por ejemplo, los novelescos–, sino el núcleo fabulatorio hallable en los relatos con pretensiones científicas: en primer lugar, los historiográficos. La convergencia entre ambos tipos de relato se busca –en resumidas cuentas– en el ámbito del arte, no en el de la ciencia. Hayden White, por ejemplo, analizó las obras de Michelet, Ranke, Tocqueville y Burckhardt como ejemplos de *historical imagination* [imaginación histórica].[30] Y François Hartog (independientemente de White, e inspirándose más bien en los escritos de Michel de Certeau) analizó el libro IV de Heródoto, dedicado a los escitas, como un discurso autosuficiente, concluido en sí como la descripción de un mundo imaginario. En ambos casos, las pretensiones de verdad de los relatos historiográficos quedan excluidas del análisis. Es cierto que Hartog no rechaza, en principio, la legitimidad de una compulsa entre las descripciones de Heródoto y los resultados, supongamos, de las excavaciones arqueológicas en la zona situada al norte del Mar Negro o de las investigaciones respecto del folclore de los osetas, descendientes remotos de los escitas. Pero precisamente un cotejo por completo ocasional con la documentación oseta, recopilada por los folcloristas rusos a finales del siglo XIX, lo lleva a la conclusión de que Heródoto "atenuó y malinterpretó" en un punto fundamental la "alteridad" del arte adivinatorio escita.[31] ¿Cómo no llegar a la conclusión de que un *Essai sur la*

[30] H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore y Londres, 1973 [trad. esp.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[31] F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, París, 1980, pp. 23 y ss., 141 y 142 [trad. esp.: *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

représentation de l'autre [*Ensayo sobre la representación del otro*] (así reza precisamente el subtítulo del libro de Hartog) implicaba, de manera forzosa, un cotejo menos episódico entre el texto de Heródoto y otras series documentarias? Análogamente, White declara que fue su voluntad limitar la investigación a los elementos "artísticos" presentes en la historiografía "realista" del siglo XIX (Michelet, Ranke, Tocqueville, etc.), valiéndose para ello de una noción de "realismo" explícitamente derivada de Auerbach (*Mimesis*) y Gombrich (*Art and Illusion* [*Arte e ilusión*]).[32] Pero esos dos grandes libros, aun en su diversidad (justamente enfatizada por White) se fundan sobre la convicción de que es posible decidir, previo control sobre la realidad histórica o natural, si una novela o un cuadro son más o menos adecuados, desde el punto de vista de la representación, que otra novela u otro cuadro. La negativa, sustancialmente relativista, a entrar en ese terreno hace de la categoría "realismo" utilizada por White una fórmula carente de contenido.[33] Un control de las pretensiones de verdad inherentes a los relatos historiográficos en cuanto tales habría implicado discutir los problemas concretos, ligados a las fuentes y a las técnicas de la investigación, que cada uno de los historiadores se había planteado en su trabajo. Si se soslayan esos elementos, como hace White, la historiografía se configura como un puro y simple documento ideológico.

Ésa es la crítica que Arnaldo Momigliano dirigió a las más recientes posiciones de White (pero, con las debidas diferencias, se las podría extender a Hartog). Momigliano recordó polémicamente algunas verdades elementales: por un lado, que el historiador trabaja con fuentes, descubiertas

[32] Cf. H. White, *Metahistory*, *op. cit.*, p. 3, n.

[33] Cf. *ibid.*, pp. 432 y 433. La mención a Gombrich y a la noción de "realismo" reaparece al comienzo del ensayo "La questione della narrazione...", *op. cit.*, p. 33, n. 1, que luego sigue otros rumbos.

o aún sin descubrir; por el otro, que la ideología contribuye a poner en marcha la investigación, pero luego debe ser mantenida a distancia.[34] Pero esta última prescripción simplifica demasiado el problema. El propio Momigliano demostró mejor que cualquier otro que principio de realidad e ideología, control filológico y proyección de los problemas del presente al pasado se entrelazan, condicionándose recíprocamente, en *todos* los momentos del trabajo historiográfico: de la identificación del objeto a la selección de los documentos, a los métodos de indagación, a los criterios de prueba, a la presentación literaria. La reducción unilateral de ese tan complejo entramado a la acción inmune frente a roces del imaginario historiográfico, propuesta por White y Hartog, parece reductora y a fin de cuentas improductiva. Justamente gracias a los roces provocados por el principio de realidad (o como quiera llamárselo) es que los historiadores, de Heródoto en adelante, pese a todo terminaron por apropiarse en gran medida del "otro", a veces en forma domesticada, a veces modificando, en cambio, de manera profunda los esquemas cognitivos que habían tomado como punto de partida. La "patología de la representación", para valernos de términos de Gombrich, no agota la posibilidad de esta última. Si no hubiese sido capaz de corregir sus propias imaginaciones, expectativas o ideologías sobre la base de las indicaciones (ciertas veces, desagradables) provenientes del mundo externo, la especie *Homo sapiens* habría perecido hace mucho tiempo. Entre las herramientas intelectuales que le permitieron adaptarse al ambiente que lo rodea (natural y social), modificándolo paulatinamente, ha de incluirse también –después de todo– la historiografía.

[34] Cf. de A. Momigliano, "L'histoire dans l'âge des idéologies", en *Le Débat*, 23, 1983, pp. 129-146; "Biblical Studies and Classical Studies. Simple Reflections upon Historical Mind", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, tercera serie, XI, 1981, pp. 25-32.

3. Actualmente, la insistencia en la dimensión narrativa de la historiografía (de cualquier historiografía, aunque en distinta medida) va acompañada, como ya se vio, por actitudes relativistas que tienden a anular *de hecho* toda distinción entre *fiction* y *history*, entre relatos fantásticos y relatos con pretensiones de verdad. Contra esas tendencias debe enfatizarse, en cambio, que una mayor conciencia de la dimensión narrativa no implica una mengua en las posibilidades cognitivas de la historiografía sino, por el contrario, una intensificación de ellas. E incluso a partir de esa misma instancia deberá comenzar una crítica radical del lenguaje historiográfico, de la cual por ahora sólo contamos con algunos elementos.

Gracias a Momigliano sabemos qué decisivo aporte hizo la anticuaria al nacimiento de la historiografía moderna.[35] Pero precisamente aquel a quien el propio Momigliano señaló como símbolo de la fusión entre anticuaria e historiografía filosófica –Edward Gibbon– hubo de denunciar, en una nota autocrítica al capítulo XXXI de la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* [*Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*], el cual trata las condiciones de Britania durante la primera mitad del siglo V, el condicionamiento ejercido por los esquemas narrativos sobre la presentación de los resultados de la investigación. "El deber hacia mí mismo y hacia la verdad histórica –escribía Gibbon– me llevan a declarar que en este parágrafo algunas *circunstancias* se fundan sólo sobre la conjetura y la analogía. La rigidez de nuestro idioma a veces me forzó a desviarme del modo *condicional* al *indicativo*".[36] Por su parte, Manzoni –en

[35] Cf. su "Ancient History and the Antiquarian", ahora disponible en versión italiana en *Sui fondamenti della storia antica*, *op. cit.*

[36] ["I owe it to myself and to historic truth to declare, that some *circumstances* in this paragraph are founded only on conjecture and analogy. The stubborness of our language has sometimes forced me to deviate from the *conditional* into the *indicative* mood."] E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. it. de G. Frizzi, introd. de A. Momigliano,

una página del escrito *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione*– presentó la perspectiva de una solución distinta. Después de un cotejo entre el mapa y el plano topográfico en tanto imágenes, respectivamente, de la historiografía tradicional y de la novela histórica, concebida como una "forma nueva y especial... más rica, más variada, más consumada" de historia, Manzoni complicó la metáfora invitando a diferenciar de modo explícito, dentro del mapa, partes aseguradas y partes conjeturales. La propuesta no era en sí nueva; procedimientos similares eran usuales entre filólogos y anticuarios, pero su extensión a la historia narrativa nunca podía darse por sentada, como demuestra el pasaje de Gibbon recién citado. Entonces Manzoni escribía:

> No será un despropósito observar que ciertas veces la historia puede también valerse de lo verosímil, y sin inconvenientes, porque lo hace de buena manera, esto es, exponiéndolo en su forma apropiada, y diferenciándolo de lo real. [...] Parte de la desdicha del hombre es no poder conocer más que algo de lo que ha sido, aun en su pequeño mundo; y parte de su grandeza y de su fuerza, poder conjeturar más allá de lo que puede saber. La historia, cuando recurre a lo verosímil, sólo secunda o provoca una tendencia de esa clase. Deja entonces, por un instante, de relatar, porque en ese caso el relato no es la herramienta correcta, y en cambio emplea la herramienta de la inducción: y de ese modo, haciendo lo requerido por el diverso orden de las cosas, llega también a hacer lo que se condice con su nueva intención. De hecho, para poder reconocer esa

---

vol. II, Turín, 1967, p. 1166, n. 4 (en la trad. de E. Pais, Turín, 1926, vol. II, I, p. 230, n. 178, la segunda oración fue suprimida) [trad. esp.: *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Barcelona, Debolsillo, 2003]. La importancia de este pasaje es señalada, en un contexto distinto, por Braudy, *Narrative Form...*, *op. cit.*, p. 216.

> relación entre lo positivo relatado y lo verosímil presentado, es precisamente condición necesaria que éstos se muestren diferenciados. Hace, salvando algunas distancias, como quien al dibujar el plano de una ciudad agrega en distinto color calles, plazas, edificios proyectados; y cuando presenta diferenciadas las partes que existen de las que podrían existir, hace que se vea la razón de pensarlas reunidas. Digo, pues, que la historia deja entonces el relato, pero para acercarse, de la única manera posible, a aquello que es la finalidad del relato. Tanto cuando conjetura como cuando narra, apunta siempre a lo real: en ello reside su unidad.[37]

El modo seguido (y luego denunciado) por Gibbon para colmar las lagunas podría compararse con la restauración de una pintura, concebida como un drástico repintado de la tela; la indicación sistemática de las conjeturas propuesta por Manzoni, con una restauración en la que las lagunas

[37] ["Non sarà fuor di proposito l'osservare che, anche del verosimile la storia si può qualche volta servire, e senza inconveniente, perché lo fa nella buona maniera, cioè esponendolo nella sua forma propria, e distinguendo così dal reale. (...) È una parte della miseria dell'uomo il non poter conoscere se non qualcosa di ciò che è stato, anche nel suo piccolo mondo; ed è una parte della sua nobiltà e della sua forza il poter congetturare al di là di quello che può sapere. La storia, quando ricorre al verosimile, non fa altro che secondare o eccitare una tale tendenza. Smette allora, per un momento, di raccontare, perché il racconto non è, in quel caso, l'istrumento bono, e adopra in vece quello dell'induzione: e in questa maniera, facendo ciò che è richiesto dalla diversa ragione delle cose, viene anche a fare ciò che conviene al suo novo intento. Infatti, per poter riconoscere quella relazione tra il positivo raccontato e il verosimile proposto, è appunto una condizione necessaria, che questi compariscano distinti. Fa, a un di presso, come chi, disegnando la pianta d'una città, ci aggiunge, in diverso colore, strade, piazze, edifizi progettati; e col presentar distinte dalle parti che sono, quelle che potrebbero essere, fa che si veda la ragione di pensarle riunite. La storia, dico, abbandona allora il racconto, ma per accostarsi, nella sola maniera possibile, a ciò che è lo scopo del racconto. Congetturando come raccontando, mira sempre al reale: lì è la sua unità."] Cf. A. Manzoni, *Opere*, *op. cit.*, pp. 1066 y 1067.

sean señaladas mediante líneas punteadas. Una solución como esta última implicaba, en todos los sentidos, estar adelantado a la época; la página de Manzoni no tuvo resonancias. No se encuentra marca de ello siquiera en el ensayo "Immaginazione, aneddotica e storiografia", donde con mucha agudeza Croce discutió algunos ejemplos en los que se completaron falazmente lagunas narrativas, soluciones dictadas por la "immaginazione combinatoria [imaginación combinatoria]".[38] Por lo demás, Croce limitaba fuertemente el alcance de sus propias observaciones refiriéndolas exclusivamente a la anecdótica, cercana a la novela histórica: en su opinión, la historiografía, en el sentido más estricto y más alto del término, estaba intrínsecamente inmunizada contra riesgos de esa clase. Pero, como se ha visto, un historiador del talante de Gibbon no era de esa opinión.

Quien concibió en sentido verdaderamente más radical las implicaciones del ensayo de Croce fue Arsenio Frugoni.[39] En su *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* [Arnaldo de Brescia en las fuentes del siglo XII], polemizó duramente contra el "método filológico-combinatorio", esto es, con la obstinada, ingenua confianza de los estudiosos en el providencial carácter complementario de los testimonios del pasado. Esa confianza había creado una imagen adulterada y nada atendible de Arnaldo, que Frugoni disolvía leyendo cada fuente desde adentro, a contraluz, en su irrepetible singularidad. De las páginas de san Bernardo, de Otón de Frisinga, de

[38] Cf. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938, pp. 122-128 [trad. esp.: *La historia como hazaña de libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005]; y véase una alusión a ello ya en "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte" [1805], en *Primi saggi*, Bari, 1927, pp. 39 y 40.

[39] Cf. P. Zerbi, "A proposito di tre recenti libri di storia. Riflessioni sopra alcuni problemi di metodo", en *Aevum*, XXXI, 1957, p. 524, n. 17, donde la deuda de Frugoni con las páginas de Croce es presentada en forma cautamente interrogativa. (Agradezco a Giovanni Kral, quien durante un seminario boloñés llamó mi atención al respecto.)

Gerhoh de Reichersberg y muchos más, surgían otros tantos retratos de Arnaldo de Brescia, tomados desde diferentes ángulos de visión. Pero esa operación de "restauración" iba acompañada por la tentativa de reconstruir, dentro de los límites de lo posible, la personalidad del "verdadero" Arnaldo: "Nuestro retrato resultará tal como uno de esos fragmentos de escultura antigua, aunque –¿cabe ilusionarme?– con rasgos de una vigorosa sugestividad, liberado de las distorsiones que entrañan los agregados posteriores".[40]

El *Arnaldo*, publicado en 1954, fue discutido sólo por los especialistas. Pero resulta evidente que no se dirigía únicamente a los heresiólogos y a los estudiosos de los movimientos religiosos del siglo XII. Hoy en día, después de treinta años, podemos leerlo como un libro anticipatorio, que acaso se haya visto perjudicado por cierta timidez para poner en práctica hasta las últimas instancias su proyecto crítico inicial. Bajo una mirada retrospectiva aparece con claridad que su blanco no era tan sólo el método filológico-combinatorio, sino el relato histórico tradicional, a menudo irrefrenablemente proclive a colmar (mediante un adverbio, una preposición, un adjetivo, un verbo en indicativo antes que en condicional...) las lagunas de la documentación, transformando un torso en una estatua completa.

Un reseñista agudo como Zerbi se percataba con preocupación de que en el libro de Frugoni había una tendencia al "agnosticismo storiografico [agnosticismo historiográfico]", sólo débilmente enfrentada por las "aspiraciones de una verdadera mentalidad histórica, que se siente mortificada al no avizorar otra cosa que polvo, aunque ese polvo sea de oro".[41] No se trata de una preocupación infundada: la sobreestimación de las fuentes de carácter narrativo, que

[40] Cf. A. Frugoni, *Arnoldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, 1954, p. IX.

[41] Cf. P. Zerbi, "A proposito...", *op. cit.*, p. 504.

puede advertirse en Frugoni (así como puede advertirse hoy, a partir de presupuestos culturales por completo distintos, en Hartog), contiene el germen de una disolución idealista de la historia en la historia de la historiografía. Pero en principio la crítica de los testimonios presentada con tanto refinamiento por Frugoni no sólo no excluye sino que facilita la amalgama de series documentarias distintas, con una conciencia desconocida para el viejo método combinatorio. En esa dirección resta mucho por hacer.

4. En el acto mismo de proponer la inserción de las conjeturas, indicadas como tales, en la narración historiográfica, Manzoni sentía la necesidad de recalcar, de manera algo embrollada, que "la historia deja entonces el relato, pero para acercarse de manera posible a aquello que es la finalidad del relato". Entre conjeturas y relato histórico, concebido como exposición de verdades positivas, había –según la mirada de Manzoni– una obvia incompatibilidad. Actualmente, en cambio, el entramado de verdades y posibilidades, así como la discusión de hipótesis de investigación en pugna, alternadas con páginas de recapitulación histórica, ya no causan desconcierto. Nuestra sensibilidad de lectores se modificó por obra de Rostovtzeff y Bloch –pero también de Proust y Musil–. No es sólo la categoría de relato historiográfico lo que cambió, sino la de narración propiamente dicha. La relación entre quien narra y la realidad se muestra más incierta, más problemática.

No obstante, ciertas veces, los historiadores deben hacer esfuerzos para admitirlo. Llegados a este punto, entendemos mejor por qué Natalie Zemon Davis pudo definir como un auténtico "laboratorio historiográfico" la isla de montaje de la película acerca de Martin Guerre. La alternancia entre escenas en las que Roger Planchon ensayaba cómo pronunciar con diferentes entonaciones una misma réplica del juez Coras transformaba de pronto (habría dicho Gibbon) en un

condicional el modo indicativo de la narración histórica. Todos los espectadores de *8 ½* (historiadores y no historiadores) tuvieron una experiencia en cierto modo similar al asistir a la escena en que varias aspirantes a actriz se suceden en el escenario de un plató cinematográfico para personificar un mismo personaje, pronunciando cansina o torpemente una misma línea de diálogo, frente al protagonista-director. En la película de Fellini, el efecto de irrealidad [*derealizzazione*] es acentuado por el hecho de que el espectador ya vio accionar al personaje "real" que las aspirantes a actriz se esfuerzan por personificar –personaje "real" que es a su vez, desde luego, un personaje cinematográfico–. Ese vertiginoso juego de espejos nos recuerda un hecho muy conocido, vale decir, que el entramado entre realidad y ficción, entre verdades y posibilidades es central en las producciones artísticas de este siglo. Natalie Zemon Davis nos recordó qué fruto pueden obtener de ello los historiadores para su trabajo.

Términos como *ficción* o *posibilidades* no deben llamar a engaño. La cuestión de la prueba sigue estando, más que nunca, en el centro de la investigación histórica; pero su estatuto es modificado de forma inevitable cuando se afrontan temas diferentes a los de épocas pasadas, con la ayuda de una documentación también diferente.[42] El intento realizado por Natalie Zemon Davis, en procura de eludir las lagunas con una documentación de archivo próxima en el espacio y en el tiempo a aquella que se perdió o nunca se materializó, es sólo una de las muchas soluciones posibles (valdría la pena discutir hasta qué punto es extensible). Entre aquellas que han de excluirse, seguramente esté la invención. Sería, además de contradictoria con lo que aquí antecede, una opción absurda. Entre otros aspectos, porque

[42] A propósito de este problema, con relación a la historia del arte, remito a la discusión entre A. Pinelli y quien esto escribe, en *Quaderni storici*, 50, 1982, pp. 682 y ss.

algunos de los más célebres novelistas del siglo XIX se refirieron con desprecio al recurso a la invención, atribuyéndolo –si acaso irónicamente– precisamente a los historiadores. "Esa invención es lo más fácil y vulgar del trabajo del espíritu, lo que exige la menor reflexión, y aun la menor imaginación", escribía Manzoni en su *Lettre à M. Chauvet* [Carta al señor Victor Chauvet], reivindicando para la poesía la indagación acerca del mundo de las pasiones, vedado en cambio para la historia: aquella historia que, "por fortuna", está habituada a adivinar, como reza la célebre réplica de *I promessi sposi*.[43] "¿Por qué será que la historia es tan aburrida –se preguntaba un personaje de Jane Austen–, visto que en buena parte es necesariamente fruto de la invención?"[44] Hacia fines del siglo XIX Henry James escribía:

> Representar y explicar el pasado, las acciones de los hombres, es tarea tanto del historiador como del novelista; la única diferencia que puedo percibir redunda en pleno honor a este último (en proporción, naturalmente, a su logro), y consiste en la mayor dificultad que él encuentra para recopilar las pruebas, que están muy lejos de ser puramente literarias.[45]

Y la enumeración podría continuar.

[43] ["Cette invention est ce qu'il y a de plus facile et de plus vulgaire dans le travail de l'esprit, ce qui exige le moins de réflexion, et même le moins d'imagination."] Cf. A. Manzoni, *La "Lettre à M. Chauvet"*, ed. [en italiano] al cuidado de N. Sapegno, Roma, 1947, pp. 59 y 60. También de Manzoni, *I promessi sposi*, cap. XIII.

[44] La frase de Jane Austen (tomada de *Northanger Abbey*) fue utilizada por E. H. Carr como epígrafe de su *What is History?*, Londres, 1961 [trad. esp.: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 2001].

[45] Cf. H. James, *L'arte del romanzo*, ed. al cuidado de A. Lombardo, trad. it. de A. Fabris, Milán, 1959, p. 38 [trad. esp.: "El arte de la novela", en *Otra vuelta de tuerca*, La Habana, Instituto del Libro, 1968]. El fragmento citado forma parte de un ensayo que lleva el mismo título que la compilación italiana, publicado en volumen en 1888.

Para los novelistas de un siglo y medio antes, en cambio, el prestigio de la historiografía se fundaba sobre una imagen de veracidad absoluta en la que el recurso mismo a las conjeturas no tenía incidencia alguna. Contraponiendo a los historiadores que se ocupaban de "hechos públicos" con aquellos que, como él mismo, se limitaban a los "caracteres humanos privados", Fielding relevaba a su pesar la posición de mayor credibilidad de los primeros, basada sobre los "informes públicos, junto con los testimonios aunados de muchos autores": en otros términos, sobre el testimonio concordante de fuentes archivísticas y narrativas.[46] Esta contraposición entre historiadores y novelistas nos parece ahora muy lejana. En la actualidad, los historiadores reivindican el derecho a ocuparse no sólo de las gestas públicas de Trajano, Antonino Pío, Nerón o Calígula (son los ejemplos aducidos por Fielding), sino también de las escenas de la vida privada de Arnaud du Tilh, alias Pansette, de Martin Guerre, de su mujer Bertrande. En una perspicaz amalgama de erudición e imaginación, de pruebas y posibilidades, Natalie Zemon Davis demostró que puede escribirse también la historia de mujeres y hombres como ellos.

[46] Cf. H. Fielding, *The History of Tom Jones*, *op. cit.*, vol. I, p. 418.

NOTA

A continuación, indico dónde y cuándo se publicaron por primera vez los escritos que integran este libro:

I. "Ekphrasis and Quotation", en *Tijdschrift voor Filosofie*, 20, 1988, pp. 3-19.
II. "La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)", en *Quaderni storici*, 79, 1992, pp. 277-289.
III. "Montaigne, Cannibals and Grottoes", en *History and Anthropology*, 6, 1993, pp. 125-155.
IV. "Fiction as Historical Evidence. A Dialogue in Paris, 1646", en *The Yale Journal of Criticism*, 5, 1992, pp. 165-178.
V. "Gli europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani", en F. Graf (ed.), *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Basel, 11.-13. September 1991)*, Basilea, 1992, pp. 111-128.
VI. "Tolleranza e commercio. Auerbach legge Voltaire", en *Quaderni storici*, 109, 2002, pp. 259-283.
VII. "Anacharsis interroga gli indigeni. Una nuova lettura di un vecchio best-seller", en A. Burguière, J. Goy, M.-J. Tits-Dieuaide (eds.), *L'Histoire grande ouverte. Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, París, 1997, pp. 337-346 (desprovisto de notas).
VIII. "Sulle orme di Israël Bertuccio" (inédito).
IX. "L'aspera verità. Sulla sfida di Stendhal agli storici" (inédito).
X. "Rappresentare il nemico. Sulla preistoria francese dei *Protocolli*" (inédito).
XI. "*Unus testis*. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà", en *Quaderni storici*, 80, 1992, pp. 529-548.

XII. "Particolari, primi piani, microanalisi. In margine a un libro di Siegfreid Kracauer", en *Paragone*, LIV, 642-644-646, agosto-diciembre de 2003, pp. 20-37.
XIII. "Microstoria: due o tre cose che so di lei", en *Quaderni storici*, 86, 1994, pp. 511-539.
XIV. "L'inquisitore come antropologo", en R. Pozzi y A. Prosperi (eds.), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Pisa, 1989, pp. 23-33.
XV. "Witches and Shamans", en *New Left Review*, 200, julio-agosto de 1993, pp. 75-85.
Apéndice. "Prove e possibilità", posfacio a N. Zemon Davis, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, Turín, 1984, pp. 129-154.

Todos los textos fueron revisados (o ampliamente reescritos, en el caso de los capítulos I y IV). Una versión inglesa del capítulo X será incluida en un volumen colectivo de próxima publicación en la Cambridge University Press.

Seis de los 16 escritos aquí recopilados (correspondientes a los capítulos I, III, XI, XIV, XV y al Apéndice) aparecieron en japonés, junto con otro ensayo ya publicado en italiano y con un prefacio escrito para esa oportunidad, en un volumen titulado *Rekishi o Sakanademi Yomu* (*Leer la historia a contrapelo*), al cuidado de Tadao Uemura, Tokio, 2003. De muy buen grado acepté la selección propuesta por el compilador, porque además coincidía en parte con el proyecto en el que estaba trabajando.

ÍNDICE DE NOMBRES Y OBRAS

Á la recherche du temps perdu [*En busca del tiempo perdido*] (Proust): 244, 332.
A través del espejo (Carroll): 403.
Abanime, E. P.: 176 n.
Aboites, L.: 354 n.
"Acerca de los misterios de los antiguos, y en particular acerca de los secretos eleusinos" (Meiners): 152.
Ackerman, J. S.: 86 n., 87 n.
Acosta, C.: 137, 138 n.
Adanson, M.: 239.
Adhémar, J.: 80 n., 100 n.
Admiranda historia (Le Sueur): 437, 440.
Adorno, T. W.: 180, 181, 337, 338 n., 380, 381 n.
Adversus mathematicos [*Contra los matemáticos*, o bien *Contra los profesores*] (Sexto Empírico): 33, 34, 119, 120.
"Affaire chez les morts, L'" (Gyp): 291.
Afinidades electivas, Las (Goethe): 239, 260.
Agustín (santo): 62, 64-67, 242.
Alcibíades: 35.
"Alcune prospettive sulla poesia oggi" (Zanzotto): 393.
Aldridge, A. O.: 177 n.
Alembert, J. Le Ronde d': 188.
Alighieri, D.: 131 n., 241, 242 n.
Almansi, G.: 215 n.
Altdorfer, A.: 376-378.
Alter, R.: 246 n., 260 n., 262 n.
Altercatio Ecclesiae contra Synagogam (seudo-Severo): 60.
Ambrosio (santo): 66, 70.
Ambrosini, L.: 323 n., 383 n.
Ambrosino, D.: 299 n.
Amengual i Batle, J.: 63 n., 72 n.
American Place Names (Stewart): 352.
Amiano Marcelino: 241, 242, 444.
Aminta (Tasso): 75-77.
Amman, Johann: 150.
Ammirante, M. G.: 330 n.
Amoenitatum Exoticarum politico-physico-medicarum (Kaempfer): 154.
Amyot, J.: 99.
Anacharsis: 197, 202, 203, 205, 206, 213, 216, 217.
Anders, F.: 134 n.
Anderson, P.: 312 n.
Anfitrión (Plauto): 441.
Ankersmit, F. R.: 386-388, 390.
Annales Ecclesiastici (Baronio): 10, 46, 47, 49, 51, 59.
Annibaletto, L.: 124 n., 154 n.
Ansel, Y.: 242 n., 245 n., 251 n., 260 n.
"Antistoricismo" (Croce): 311.
Antoni, C.: 306, 307 n., 314.
Antoniano, S.: 40, 42, 46.
Antonino Pío: 51, 465.
Apocalypse de notre temps, L' (Rollin): 288, 293.
Apología para la historia o el oficio del historiador: 10, 13.
Apologia pro Herodoto (Sexto Empírico): 123.

Architecture et Ordonnance (Serlio): 87.
Ariès, P.: 367, 368.
Ariosto, L.: 94, 171, 200-202.
Aristóteles: 17, 22, 35, 38, 45, 93, 113, 114, 115 n., 118.
Armance (Stendhal): 259.
Armogathe, J.-R.: 113 n.
Armstrong, E.: 76 n.
Arnaldo da Brescia: 461.
Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII (Frugoni): 10, 384, 385, 460, 461.
Arrest memorable (Coras): 437, 348, 440, 441, 443.
Arruda, R.: 185 n.
Art and Illusion [*Arte e ilusión*] (Gombrich): 455.
Arte de la microhistoria, El (González y González): 354.
Artis historicae penus (Sexto Empírico): 32, 34.
Ascani, A.: 26 n.
Asclepíades de Mirlea: 17 n., 120.
Ashton, T. L.: 231 n.
Aspasia: 210.
Assassins de la mémoire, Les [*Los asesinos de la memoria*] (Vidal-Naquet): 305.
Atatürk, K.: 179.
Ateneo: 203.
Atget, E.: 337.
Athenian Letters: 210-215.
Ático, Tito Pomponio: 48 n.
Auerbach, E.: 14, 26, 159-162, 171, 172, 178-180, 189 n., 195, 196, 241-244, 246-249, 252, 253, 254 n., 256, 333 n., 347 n., 349 n., 422, 443, 444, 455.
Augry-Merlino, M.: 263 n.
Augusto (emperador): 130.
Austen, J.: 464.
Autant-Lara, C.: 240 n.
Aventures de Télémaque [*Aventuras de Telémaco*] (Fénelon): 201, 202.
Bacchelli, R.: 452 n.
Bachrach, B. S.: 69 n.
Bacon, F.: 200.
Badolle, M.: 198 n.
Baer Fundenburg, G.: 117 n.
Baillet, A.: 112 n.
Bajtín, M.: 402, 410.
Balázs, B.: 335 n.
Baldini, G.: 229 n.
Balzac, Guez de, J.-L.: 123 n., 127 n., 130 n.
Balzac, H. de: 164, 241, 243, 244, 246, 253, 448, 449, 452, 453.
Bandinelli, B.: 96.
Banti, A. M.: 389 n., 390 n.
Banti, G.: 422 n.
Barabino, A.: 37 n.
Barbaro, M.: 235.
Barber, G.: 182 n.
Barber, W. H.: 172 n., 173 n.
Barck, K.: 179 n.
Bardet, L.: 46 n., 47 n., 48 n.
Bardy, G.: 66 n.
Barone rampante, Il [*El barón rampante*] (Calvino): 360.
Baronio, C.: 46-48, 51, 59.
Barreau de Paris, Le (Joly): 279, 280.
Bartalucci, A.: 65 n.
Barth, H.: 284 n.
Barthélemy, J.-J.: 15, 197-210, 212, 213, 216, 217.
Barthes, R.: 21 n., 313, 314.
Batalla entre Alejandro y Darío junto al río Issos (Altdorfer): 376, 378.
Battaglia, S.: 358 n.
Battista, A. M.: 129 n.
Baudelaire, C.: 246.
Baudouin, F.: 303, 304 n.
Baudry, J.: 98 n.
Baxandall, M.: 52 n., 345.
Bayard, J.-F.-A.: 224, 225 n.
Bayle, P.: 49 n., 119, 122, 182.
Bazzoni, G. B.: 449, 450.

Beauvois, F.: 156 n.
Bebel, A.: 293.
Bée, M.: 356 n.
Beeler, M. S.: 352 n.
Beer, J. de: 110 n.
Béguin, S.: 87 n.
Bekker, B.: 348 n.
Bellièvre, C.: 105.
Bellomo, A.: 84.
Beltramino da Cernuscullo: 406.
Benandanti, I [*Los benandanti*] (C. Ginzburg): 220, 371, 425, 428, 432.
Benedetto, L. F.: 76 n., 77 n.
Benesch, O.: 377 n.
Benjamin, W.: 15, 19, 178, 179 n., 180, 217 n., 334, 335, 339, 348, 349, 446 n.
Benveniste, E.: 20, 106 n., 326.
Benzoni, G.: 133, 134 n., 135, 136 n., 138, 143, 146.
Bergami, G.: 315 n.
Bergens, A.: 357 n.
Berlin, I.: 375 n., 376 n., 387 n.
Berlinghieri, D.: 252 n.
Berlusconi, S.: 292 n.
Bernardi-Perini, G.: 38 n., 89 n.
Bernardo de Claraval (santo): 460.
Bernier, F.: 123 n.
Bertacchini, R.: 450 n.
Bertelli, S.: 129 n.
Bertuccio, Isarello: 236-240.
Bertuccio, Israël: 219, 223-225, 227-234, 238.
Besenval, P.-V. (barón de): 249.
Besterman, T.: 168 n., 185 n., 188 n.
Beyle, P.: 265 n.
Bèze, T. de: 78 n.
Biard, P.: 146.
Bikerman, E.: 70 n.
Birch, T.: 212, 213 n.
Bismarck, O. von: 291 n.
Blatt, F.: 300 n.
Bloch, M.: 10, 13, 14, 17, 129 n., 366, 379, 428, 435 n., 462.
Bloch, O.: 165 n.
Blumenkranz, B.: 59-61, 72 n.
Boccioni, U.: 322, 392.
Bodei, R.: 330 n., 381 n.
Bodin, J.: 124 n.
Boiardo, M. M.: 171.
Bone, D.: 228 n.
Bonfait, O.: 23 n.
Bonnet, J.: 413 n.
Booker, J. T.: 253 n.
Bordini, S.: 217 n.
Borghero, C.: 119 n., 122 n.
Bottacin, A.: 248 n.
Botto, I. M.: 84 n.
Bounan, M.: 271 n., 284, 293, 294.
Bouquet, M.: 299 n.
Boyle, R.: 211.
Brach, P. de: 76.
Bradbury, S.: 59 n., 61 n., 71 n.
Brand, A.: 149.
Braudel, F.: 220, 355, 356, 357 n., 362, 363, 366, 367, 390.
Braudy, L.: 448 n., 458 n.
Bray, B.: 110 n., 111 n.
Brebeuf, P. de: 139, 140, 141 n.
Brecht, B.: 12, 19, 172.
Bredekamp, H.: 347 n.
Breidecker, V.: 334 n., 336 n., 337, 339, 348 n.
Bremmer, J. N.: 149 n., 158 n.
Brisecou, J.: 289 n.
Bronzino (A. Allori, conocido como): 94.
Brooks, J. E.: 142.
Brown, P.: 55-57, 59, 62 n., 65 n., 72.
Brueghel, P.: 377 n.
Brumfitt, J. H.: 173 n.
Brun, R.: 77 n.
Bruno, B.: 422 n.
Bruno, G.: 200, 201.
Bruzen de la Martinière, A.-A.: 271 n.
Buffum, I.: 80 n.
Burck, E.: 27 n.

Burckhardt, J.: 200, 202, 274 n., 284 n., 454.
"Burden of History, The" (White): 316.
Burgio, A.: 176 n.
Burke, K.: 314 n.
Burke, P.: 347 n., 363 n., 367 n., 389 n., 391 n.
Butor, M.: 85 n.
Byron, G. G., lord: 225-234.

Caillois, R.: 20, 155, 347.
Cain (Byron): 230.
Calame, C.: 23 n., 29 n.
Caldwell, J.: 353 n.
Calendario, F.: 227, 236-238.
Calígula: 465.
Calvino, I.: 357 n., 358-360, 361 n., 385, 386, 388.
Canfora, L.: 26 n.
Canon episcopi: 406, 408, 409.
Canova, A.: 226.
Cantimori, D.: 58 n., 201 n.
Capuana, L.: 415.
Caracciolo Aricò, A.: 233 n.
Cardano, G.: 127 n., 200.
Carlini, A.: 31 n.
Carlomagno (emperador): 106, 278.
Carlos V (emperador): 100.
Carlos Borromeo (santo): 47 n.
Carnot, S.: 289.
Carr, E. H.: 322, 464 n.
Carta, A.: 49 n.
Cartuja de Parma, La (Stendhal): 260.
Casaubon, I.: 125, 203.
Cases, C.: 360 n.
Casiodoro, Flavio: 300.
Cassiano dal Pozzo: 51, 52 n.
Cassina, C.: 275 n.
Castellani, A.: 49 n.
Castiglione, B.: 200.
Catalina (emperatriz de Rusia): 208.
Cavaillé, J.-P.: 109 n., 110 n.
Cave, T.: 22 n.
Céard, J.: 76 n., 80, 85 n.
Cecchelli, C.: 67 n.
Celati, G.: 170 n.
Celio: 32 n.
Certeau, M. de: 305, 306, 314, 322, 454.
Cerutti, S.: 351, 390.
Cervelli, I.: 274 n.
Cesari, S.: 360 n.
Cesariano, C.: 82, 83.
Chabauty, E.-A.: 289 n.
Chabod, F.: 100 n.
Chabry, A.: 288.
Chalker, J.: 170 n.
"Chanteloupée, La" (Barthélemy): 205.
Chantereau Le Fèvre, L.: 116, 117.
Chantraine, P.: 23.
Chapelain, J.: 109-118, 119 n., 123 n., 127 n., 128-131.
Charachidzé, G.: 256 n.
Charles, P.: 267 n., 286 n.
Charron, P.: 127 n.
Chartier, R.: 366 n., 367 n., 372.
Chastel, A.: 80 n., 81, 93 n.
Châtelet-Lange, L.: 84 n.
Chaunu, P.: 363-365, 368.
Chiari, A.: 84 n.
Chiaromonte, N.: 266 n., 376 n.
Choiseul (Louise, duquesa de): 201 n., 204-208, 209 n.
Choiseul (Stainville, É.-F. de, luego duque de): 198, 204-206, 213.
Chomsky, N.: 304 n.
Chronicon de rebus Venetis (De' Monaci): 233.
Churchill, W.: 283.
Cicerón: 24, 25 n., 35, 38, 41, 45, 48 n., 49 n., 81, 441.
Cimarosa, D.: 251.
Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens (La Mothe Le Vayer): 129.
"Clades and clones" (Dyson): 196.

Clarac, P.: 333 n.
Clarendon, E. H.: 446.
Clark, T.: 348 n.
Cléopatre (La Calprenède): 207.
Clifford, J.: 395 n.
Cobb, R.: 360-363, 374 n.
Codazzi, A.: 134 n., 143 n.
Codex Mendoza: 100.
Cody, R.: 76 n.
Cohen Rosenfield, L.: 191 n.
Cohen, G.: 76 n.
Cohn, N.: 285 n., 287 n.
Coleridge, S.: 130, 131 n.
Collingwood, R. G.: 307.
Collo, P.: 134 n.
Colorni, E.: 309 n.
Comaschi, R.: 356 n.
Comba, E.: 396.
Comédie humaine, La [*La comedia humana*] (Balzac): 448.
Compagnon, A.: 88, 89 n., 104 n., 160 n.
Comparato, V. I.: 122 n., 128 n.
Conrad, J.: 381, 419.
Conrart, V.: 129, 130 n.
Consencio: 62, 63 n.
Considérations sur la France [*Consideraciones sobre Francia*] (De Maistre): 278, 280.
Constantino (emperador): 104, 105 n., 302.
Contarini, S.: 16 n.
Content of the Form, The [*El contenido de la forma*] (White): 313.
Contini, G.: 422, 423.
Contributo alla critica di me stesso [*Contribución a la crítica de mí mismo*] (Croce): 307.
Coras, J. de: 433, 434, 437, 438, 440-445, 462.
Correggio (A. Allegri, conocido como): 200, 201, 226 n.
Cortassa, G.: 52 n.
Cortés, H.: 100.
Côté de Guermantes, Le [*El mundo de Guermantes*] (Proust): 332.
Cotroneo, G.: 32 n., 38 n.
Coulanges, F. de: 348.
Courcelle, P.: 66 n.
Courtney, C. P.: 182 n.
Cousin, J.: 24 n.
Coventry, H.: 212.
Cracco Ruggini, L.: 61, 66 n., 70 n.
Cragius (N. Krag, conocido como): 204.
Cranz, F. E.: 26 n.
Craveri, B.: 206 n.
Crébillon hijo (C.-P. Joliot de): 211 n.
Crespin, J.: 396.
Creux, F. du: 145.
Crippa, S.: 224 n.
Crisolora, M.: 52-54.
Cristo si è fermato a Eboli [*Cristo se detuvo en Éboli*] (C. Levi): 417.
Crítica de la razón pura (Kant): 337, 338.
Croce, A.: 309 n.
Croce, B.: 58, 179, 180 n., 306-313, 314 n., 315, 316, 319, 322-324, 383, 430, 431, 460.
Crouzet, M.: 251, 257.
Crovetto, P. L.: 134 n.
Cult of the Saints (Brown): 55, 72.
Curione, C. S.: 32 n.

D'Alessandro, A.: 155 n.
D'Ancona, A.: 81 n.
Dacos, N.: 78 n.
Dainville, F. de: 141 n.
Dal Bianco S.: 392.
Dalai, M.: 338 n.
Dällenbach, L.: 245 n.
Dallo storicismo alla sociologia (Antoni): 306.
Dameto, J. B.: 58 n.
Dandolo, G.: 233, 235, 236.

Daniele, A.: 40 n.
Danton, G.-J.: 246, 255.
Daraki, M.: 302 n.
Davis Zemon, N.: 11, 212 n., 372 n., 388, 433, 434, 436-440, 441 n., 442, 443, 462, 463, 465.
De abstinentia (Porfirio): 190.
De admirandis Naturae arcanis (Vanini): 127.
De Architectura (Vitruvio): 81, 83.
De brutorum operationibus (Mandeville): 190.
De civitate Dei [*La ciudad de Dios*] (Agustín): 66.
De convenientia supputationis (Robortello): 31.
De historica facultate disputatio (Robortello): 32, 37.
De la lecture des vieux romans (Chapelain): 109, 110, 113, 123, 129, 130.
"De los caníbales" (Montaigne): 15, 73-82, 93, 97, 98, 100.
De Maria, L.: 20 n.
De Martino, E.: 431.
De Michelis, C. G.: 285 n., 286 n., 287, 288, 292 n.
De mirabilibus auditis (Aristóteles): 93.
De nominibus Romanorum (Robortello): 35.
De observatione temporum (Tostado): 143.
De Oratore [*Diálogos del orador*] (Cicerón): 35
De orbis situ (Pomponio Mela): 144.
De revelatione corporis Sancti Stephani (Luciano): 64, 68.
De Robertis, G.: 323 n., 383 n.
De vera religione [*De la verdadera religión*] (Agustín): 66.
Debord, G.: 293.
Défense du mondain, La (Voltaire): 184.
"Défense du mondain ou l'apologie du luxe" (Voltaire): 177.
Deffand, M. de Vichy Chamrond (marquesa Du): 201 n., 204, 206-209, 217 n.
Defoe, D.: 445, 447.
Del Col, A.: 397 n., 425 n.
Del Dongo, F.: 376.
Del Litto, V.: 226 n., 251, 252 n., 261 n., 262 n.
Del Lungo, C.: 80 n.
Del Noce, A.: 315 n.
Del romanzo storico (Manzoni): 450, 458.
Delavigne, C.: 224-226, 230 n., 231.
Delehaye, H.: 71 n.
Delhez-Sarlet, C.: 110 n.
Dell'arte historica (Mascardi): 50, 52.
Deloffre, F.: 176 n.
Delon, M.: 193 n.
Demetrio Falereo: 25, 26 n., 32 n.
Démoris, R.: 22 n.
"Des boyteux" ["De los cojos"] (Montaigne): 433.
Descartes, R.: 190, 191.
Desmolets, P. N.: 110 n., 115 n.
Detienne, M.: 109, 115 n.
Deutsch, G. N.: 300 n., 301 n.
Di Bella, M. P.: 356 n.
Di Benedetto, V.: 120 n.
Di Donato R.: 31 n., 58 n., 121 n.
Di Paolo, P.: 96 n.
Dialéctica del iluminismo (Adorno y Horkheimer): 180, 181.
Dialogo della Istoria (Speroni): 39, 41-43, 45, 46.
Dialogo delle lingue (Speroni): 43.
Dialogo secondo sopra Virgilio (Speroni): 41.
Diálogos de los muertos (Luciano): 270, 290.
Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu

[*Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*] (Joly): 267-295.
"Dialogue du chapon et de la poularde" ["Diálogo del capón y la pularda"] (Voltaire): 188-192.
Dialogue sur le commerce des bleds [*Diálogos sobre el comercio de trigo*] (Galiani): 270.
Diaz, F.: 270 n.
Díaz y Díaz, M. C.: 61-63.
Dickens, C.: 340.
Didero, D.: 219 n.
Didier, B.: 266 n.
Diedrichs, H. H.: 335 n.
Diehl, P. D.: 55 n.
Diers, M.: 347 n.
Dilthey, W.: 331, 349.
Dimanche de Bouvines, Le [*El domingo de Bouvines*] (Duby): 388.
Diodoro Sículo: 126-128.
Dionisio de Halicarnaso: 32 n.
Dionisio de Tracia: 34, 120.
Dioscórides: 137 n., 147 n.
Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*] (Maquiavelo): 164, 279.
Divjak, J.: 62.
Dixon, P.: 170 n.
Dodoens, R.: 147 n.
Dostoievski, F. M.: 402.
Douglas, M.: 57, 418 n.
Dragone, M. P.: 345 n.
Dragone, P.: 345 n.
Dreyfus, A.: 290.
Drumont, E.: 289-291.
Du Barry (M. J. Bécu, madame): 204.
Du Châtelet (G. E. Le Tonnelier de Breteuil, marquesa): 184.
Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire (La Mothe Le Vayer): 121.
Duby, G.: 367 n., 376 n., 388, 436.
Duchet, M.: 175 n.
Dumézil, G.: 222 n., 413 n.
Dupuy, J.: 112 n.
Duranton, H.: 185 n.
Duris de Samos: 27.
Duval, E. M.: 106.
Duvancel, S.: 226 n.
Dyson, F.: 196.

Eco, U.: 314 n.
Ecriture de l'histoire, L' [*La escritura de la historia*] (De Certeau): 305, 306, 322.
Edelman, N.: 113 n.
Edelmann, F.: 147 n.
Education sentimentale, L' [*La educación sentimental*] (Flaubert): 340, 341, 344, 346.
Egilsrud, J.: 271 n.
"Eichmann de papel, Un" (Vidal-Naquet): 301, 304.
Einaudi, G.: 351.
Eisenstein, S.: 340.
El vestidor de la señora (Swift): 262.
Eley, G.: 368 n.
Eliot, T. S.: 340.
Elogia virorum bellica virtute illustrium (Giovio): 99, 100, 103.
Elogia virorum litteris illustrium (Giovio): 99.
Emmius, U.: 203.
Enaud, F.: 80 n.
Eneida (Virgilio): 41, 104.
Enrique IV (rey de Francia): 125 n.
Ensayos (Montaigne): 73, 75-77, 88, 93.
Epistolae (Horacio): 165.
Erasístrato: 271 n.
Eredità immateriale, L' (G. Levi): 390.

Ernst, A.: 143 n.
Esbozos pirrónicos (Sexto Empírico): 33, 34, 119.
Esbroeck, M. van: 67, 68.
Escalígero, Julio César: 42 n., 50.
Esiquio: 65 n., 206.
Espiner-Scott, J. G.: 116 n.
Espion turc, L' (Marana): 214.
Esprit des lois [*El espíritu de las leyes*] (Montesquieu): 272.
Essai sur la représentation de l'autre [*Ensayo sobre la representación del otro*]: 454, 455.
Essai sur le principe générateur des constitutions politiques (De Maistre): 280.
Essai sur les mœurs [*Ensayo sobre las costumbres*] (Voltaire): 173, 175, 185, 200, 213.
Essay on Man [*Ensayo sobre el hombre*] (Pope): 187.
Estática (L. Monge): 264.
Esteban (protomártir y santo): 55-57, 61, 64, 65, 67-69, 71, 72.
Estetica come scienza dell'espressione (Croce): 312.
Estienne, H. (Stephanus): 33, 119, 123.
Estrabón: 21.
Etymologiae (Isidoro de Sevilla): 39.
Euclides: 265.
Eufranor: 28.
European Witch-Trials (Kieckhefer): 400, 405.
Eusebio de Cesarea: 143.
Eustoquio: 48 n.
Evans-Pritchard, E.: 398.
Evodio, obispo: 65.
Examen vanitatis doctrinae gentium (Pico): 34.
Exercices de style [*Ejercicios de estilo*] (Queneau): 374
Fabris, A.: 464 n.
Fábula de las abejas, La (Mandeville): 177, 190.
Fagiolo, M.: 86 n.
Faide e parentele (Raggio): 390.
Falco della Rupe, o la guerra di Musso (Bazzoni): 449.
Falier, M.: 225, 227, 230 n., 233-236, 238.
Faranda, R.: 24 n.
Fauchet, C.: 116, 130.
Faurisson, R.: 304, 305, 319-321.
Febvre, L.: 106 n., 366.
Federico II de Suabia (emperador): 278.
Feest, C.: 100 n.
Feillet, A.: 110 n.
Felice, D.: 275 n.
Fellini, F.: 377 n., 463.
Fénelon (F. de Salignac de La Mothe): 201, 202.
Fenomenología del espíritu (Hegel): 361.
Fergus I, rey de Escocia: 98.
Fernández de Oviedo, G.: 142, 143, 144 n., 145-147.
Ferrajoli, L.: 437 n.
Ferrari, M.: 127 n.
Ferré, A.: 333 n.
Ferro, M.: 356 n.
Feyerabend, P.: 12 n.
Ficalho (Francisco Manuel de Melo, conde de): 137 n.
Fielding, H.: 445-448, 453, 465.
Fieschi, G.: 51.
Filarco: 27.
Filippini, E.: 335 n.
"Filosofia della praxis, La" (Gentile): 315.
Filosofia di Marx, La (Gentile): 314.
Filóstrato el Joven: 28.
Finley, M.: 109, 115 n.
Fiore, D.: 256.
Flaco, Marco Verrio: 38.

Flaherty, G.: 149 n.
Flaubert, G.: 161 n., 197, 198, 340-345, 348, 349.
Flavio Josefo: 299-303.
"Flavio Josefo y Masada" (Vidal-Naquet): 301.
Fleurs bleues, Les [*Flores azules*] (Queneau): 356, 358, 359, 379, 394.
Floridi, L.: 33 n., 119 n.
Florkin, M.: 147 n.
Foa, V.: 391 n.
Foligno, C.: 234 n.
Fontenelle, B. Le Bovier de: 171, 271, 277.
Forcellini, M.: 39 n.
Fornasir, G.: 397 n.
Fossati, P.: 419 n.
Foucault, M.: 313.
Fournel, J.-L.: 39 n., 40 n.
Fragnito, G.: 65 n.
France juive, La (Drumont): 289.
¡Franceses, haced un esfuerzo más si queréis ser republicanos! (Sade): 193.
Frappier, J.: 110 n.
Frazer, J. G.: 428.
Freedberg, D.: 52 n.
Frend, W. H. C.: 64 n., 71 n.
Frerichs, E. S.: 69 n.
Freud, S.: 419.
Frey, A.: 254 n.
Freyburger, G.:164 n.
Fried, I.: 49 n.
Friedlander, S.: 306 n., 312 n., 325 n., 391 n.
Frizzi, G.: 457 n.
Froissart, J.: 118.
From Caligari to Hitler [*De Caligari a Hitler*] (Kracauer): 379.
Frugoni, A.: 9, 10, 384, 385, 460-462.
Fumaroli, M.: 113 n.
Furet, F.: 275 n., 363-366, 368-371, 373.
Furetière, A.: 114 n.
Furlan, C.: 78 n.
Fustel de Coulanges, N. D.: 348.

Gaillard, G. H.: 209.
Galand-Hallyn, P.: 23 n., 27 n.
Galasso, G.: 309 n.
Galiani, F.: 270.
Galilei, G.: 94-96, 389, 390.
Galimatias dramatique (Voltaire): 188.
Gallavotti, C.: 114 n.
Galliani, R.: 190 n.
Gallo, I.: 29 n.
Galton, F.: 239, 282.
Gamaliel VI (patriarca de Jerusalén): 64, 68, 69 n.
Garavini, F.: 74 n., 433 n.
Garboli, C.: 131 n., 311 n., 322 n.
Garin, E.: 42 n., 104 n., 314 n., 383 n.
Garritano, G.: 402 n.
Gebhardt, C.: 163 n.
Geertz, C.: 220, 404.
Geertz, H.: 400.
Gelio, Aulo: 38, 39, 88, 89.
Gellner, E.: 57 n.
Gelzer, T.: 158 n.
Genette, G.: 75 n., 314 n.
Gentile, G.: 309-311, 312 n., 313-319, 321, 322.
Georgi, J. G.: 152.
Gerhoh de Reichersberg: 461.
Gerratana, V.: 315 n.
Gerusalemme liberata [*Jerusalén liberada*] (Tasso): 94, 95.
Gervasio (santo y mártir): 66.
Geymüller, H. de: 78 n.
Giancotti Boscherini, E.: 163 n.
Giannantoni, S.: 309 n.
Giard, L.: 305, 306 n.
Giazza, S. (conocido como Gisello): 235, 236.

Gibbon, E.: 31, 216, 217 n., 448, 457-460, 462.
Gill, C.: 27 n., 30 n.
Ginori, C.: 208.
Ginzburg, A.: 278 n.
Ginzburg, L.: 416.
Ginzburg, N.: 197 n., 415, 416 n.
Giovanni da Udine: 91.
Giovio, P.: 99, 103, 200.
Giulio Romano (Pippi, G., conocido como): 86, 87, 89-91.
Gliozzi, G.: 175 n.
Gmelin, J. G.: 150, 151 n., 152.
Gobetti, P.: 310 n.
Goethe, J. W. von: 239, 260.
Goldstein, L.: 387 n.
Gombrich, E. H.: 26, 86 n., 96 n., 455, 456.
Gondi, P. de: 110, 111 n.
González y González, L.: 354-356, 358, 362, 363, 390.
Goody, J.: 395.
Gossman, L.: 116 n.
Gouthier, G.: 10 n.
Grafton, A.: 12 n., 48 n., 49 n., 105 n.
Gramsci, A.: 222, 315, 316 n., 420.
Grande peur de 1789, La [*El gran pánico de 1789*] (Lefebvre): 17.
Granet, M.: 314.
Graves, P.: 285, 286.
Grazzini, G.: 377 n.
Green, J.: 212 n.
Gregorio de Tours: 241, 444.
Gregory, T.: 111 n., 122 n.
Grenaille, F. de: 129 n.
Grendi, E.: 360, 362 n., 390, 392 n.
Grévy, J.: 268.
Griaule, M.: 364.
Griffet, H.: 304.
Griffith, D. W.: 340.
Grilli, A.: 323 n., 383 n.
Gronovius, J. F.: 203, 204 n.
Grundriß der Geschichte aller Religionen (Meiners): 151.
Guerra de los judíos, La (Flavio Josefo): 299-301, 303.
Guerra y paz (Tolstói): 323, 375, 379, 382, 383.
Guerre, B.: 437, 438, 442, 465.
Guerre, M.: 434, 437-439, 441, 442, 462, 465.
Guerrini, M.: 382 n.
Guillermo de Nangis: 298.
Guillermo de Nangis (continuador de): 298, 300, 301, 303.
Guillermo el Conquistador: 448.
Guicciardini, F.: 200.
Guiccioli, T.: 228.
Gumbrecht, H. U.: 178 n.
Gurvitch, G.: 355.
Guthkelch, A. C.: 169 n.
Gyp *véase* Mirabeau-Martel.

Haberland, D.: 155 n.
Hakluyt, R.: 100.
Hambenne, B.: 63 n.
Hansen, M. (Bratu Hansen): 334 n., 335 n., 337 n.
Hardy, H.: 375 n.
Härle, C.-C.: 239 n., 282 n.
Hartog, F.: 306 n., 454-456, 462.
Harvey, G.: 271 n.
Haskell, F.: 52 n., 98 n.
Hastings, H.: 188 n., 191 n.
Hauser, A.: 95 n.
Hay, L.: 185 n.
Heberden, E.: 212 n.
Heberden, W.: 212.
Hedayàt, S.: 156 n.
Hegel, G. W. F.: 180, 314, 341, 361.
Heidegger, M.: 322.
Heikamp, D.: 84 n., 85 n.
Hemingway, E.: 345 n.
Henkel, M. D.: 78 n.
Henning, G.: 149 n.
Henningsen, G.: 410.
Henry, H.: 291.
Henzen, W.: 180 n.

Heródoto: 30, 53, 54, 123, 124, 126, 144, 153-157, 210, 215, 363, 454-456.
Herolt, J.: 407-409.
Herselle Krinsky, C.: 82 n.
Hervet, G.: 119, 120 n., 121 n.
Hessel, F.: 335.
Heuvel, J. van den: 160 n., 176 n.
Hillgarth, J. N.: 60, 61.
Hinterhäuser, H.: 160 n., 241 n., 333 n.
Hipócrates: 212.
Hirschman, A. O.: 164 n., 209 n., 278 n.
Histoire de France (Michelet): 343, 346.
Histoire de la rivalité de la France et de l'Angleterre (Gaillard): 209.
Histoire des Martyrs (Crespin): 396.
"Histoire et ethnologie" (Furet y Le Goff): 363.
Histoire modéle, Une (Queneau): 361.
Histoire primitive des peuples de la Russie (Potocki): 155.
Historia del mondo nuovo, La [*Historia del nuevo mundo*] (Benzoni): 133.
Historia eclesiástica (Tostado): 144.
Historia general y natural de las Indias (Fernández de Oviedo): 142.
Historiae adversus Paganos (Paulo Orosio): 63, 65.
Historias (Polibio): 21, 124.
History. The Last Things Before the Last (Kracauer): 327, 329, 332, 335, 377.
History of America (Robertson): 207.
History of the Decline and Fall of the Roman Empire [*Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*] (Gibbon): 216, 457.
History of the Rebellion, The (Clarendon): 446.
Hobbes, T.: 17 n.
Hobsbawm, E.: 219-223, 420, 421 n., 445 n.
Homero: 21, 24, 26, 35, 112, 113, 128, 206, 241, 279.
Horacio: 165, 166 n., 353.
Horkheimer, M.: 180, 181.
Hudson, N.: 192 n.
Huet, P.-D.: 209 n.
Hunt, E. D.: 63 n., 68 n.,
Hunter, A. C.: 110 n.
Hunting, C.: 175 n., 176 n.

Idea of History, The [*Idea de la historia*] (Collingwood): 307.
Ides, E. I.: 149, 150 n.
Il faut prendre un parti ou le principe d'action (Voltaire): 192, 194, 195.
Il formaggio e i vermi [*El queso y los gusanos*] (C. Ginzburg): 371, 373-375.
Ilíada (Homero): 23, 25, 28, 115.
Illouz, C.: 222 n.
Ilovius, S.: 32 n.
Imágenes (Filóstrato el Joven): 28.
Imagines o *Hebdomades* (Varrón): 99.
"Immaginazione, aneddotica e storiografia" (Croce): 460.
Impey, O.: 100 n.
Institutio Oratoria [*Institución oratoria*] (Quintiliano): 24, 30.
"Inverno in Abruzzo" (N. Ginzburg): 415.
Invitación a la microhistoria (González y González): 354.
Ishaghpour, Y.: 156 n.
Isidoro de Sevilla (santo): 39.
Isnenghi, M.: 322 n., 383 n., 385 n.
Iter Italicum (Kristeller): 234, 328.
Ivanov, V.: 260 n.

Jakobson, R.: 401, 402 n., 404, 422.
James, H.: 464.
Jamnitzer, W.: 85.
Jay, M.: 380 n., 381 n., 391 n.
Jeanneret, M.: 77 n.
Jedin, H.: 379.
Jefferson, A.: 248 n.
Jehasse, J.: 35 n.
Jerjes, rey de Persia: 215.
Johnson, A.: 304 n.
Jolles, A.: 16.
Joly, M.: 17, 267-271, 272 n., 273 n., 274, 275, 276 n., 277, 278 n., 279-295.
Jouhaud, C.: 110 n.
Jouin, E.: 286.
Jourda, P.: 263 n.
Journal de voyage en Italie [*Diario de viaje a Italia*] (Montaigne): 80, 82, 88, 104.
Joyce, J.: 347 n., 447.
Juan II (obispo de Jerusalén): 67.
Juan Crisóstomo: 69.
Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins, dont il nous reste quelques ouvrages (La Mothe Le Vayer): 122, 123, 126, 128.
Juifs, la mémoire, le présent, Les [*Los judíos, la memoria y el presente*] (Vidal-Naquet): 301.
Julio César: 98, 99, 106.
Junius, F.: 22 n.
Juster, J.: 69 n.
Justiniano (emperador): 302.

Kaegi, W.: 200 n., 284 n.
Kaempfer, E.: 154, 155, 157.
Kafka, F.: 331.
Kant, I.: 165, 381 n.
Kantorowicz, E.: 352.
Kaye, F. B.: 191 n.
Keener, F.: 271 n.
Keller, G.: 161.
Kelley, D. R.: 304 n.
Kelly, A.: 375 n.
Kenney, E. J.: 32 n.
Kessler, E.: 35 n.
Kieckhefer, R.: 400, 401, 405.
Kiesel, K.: 225 n., 226 n.
Klaproth, J.: 155 n., 156 n.
Klibansky, R.: 311 n.
Koch, G.: 327, 328.
Koch, J.: 201 n.
Kocka, J.: 444 n., 446 n.
Kojève, A.: 361.
Koselleck, R.: 377 n.
Kracauer, S.: 15, 327-337, 339-341, 344, 345 n., 347-349, 377, 379-381, 387 n., 391.
Krakowski, E.: 157 n.
Kreager, E.: 185 n.
Krieger, M.: 29 n., 57 n.
Kris, E.: 85, 96 n.
Kristeller, P. O.: 26 n., 40 n., 234, 327-330, 377, 379 n.

La Calprenède, G. de Costes de: 207, 208.
La Charité, R. C.: 81 n.
La Curne de Sainte-Palaye, J. B.: 115 n.
La Mothe Le Vayer, F. de: 9 n., 31, 121-129.
La Rochefoucauld, F. de: 187.
La última cena (Leonardo): 81.
Lablache, L.: 251.
Labriola, A.: 310 n.
Lachmann, R.: 171 n.
Lafitau, J.-F.: 147-149, 153.
Lafond, J.: 93 n.
Lafuente Hernández, E.: 59 n.
Lambardo, J.: 236.
Lambot, C.: 67 n.
Lancelot du Lac [*Lancelot del lago*]: 111-119, 128, 130.
Landes, R.: 55 n., 65 n.
Landsdown, R.: 229 n.

Landucci, S.: 152 n., 174 n.
Lane, F. C.: 235 n.
Lascaris Giano: 43.
Laste, N. delle: 39 n.
Latour, B.: 414.
Laufer, B.: 150 n.
Lauro, P.: 381 n.
Lausberg, H.: 27 n.
Lavin, I.: 338 n.
Lazzarini, V.: 235-237, 238 n.
Lazzati, G.: 66 n.
Le Goff, J.: 363-367, 369, 373 n.
Le Roy Ladurie, E.: 138, 365, 366, 388.
Le Sueur, G.: 437, 440-442, 443 n.
Leclercq, F.: 272 n., 281 n.
Lecouvreur, A.: 165.
Lefebvre, G.: 17.
Legati, I.: 148 n.
Lenox-Conyngham, A.: 66 n.
León X (papa): 199, 200, 213.
Leontief Alpers, S.: 22 n.
Lepschy, A. L.: 49 n.
Lepschy, G. C.: 49 n., 120 n.
Lerer, S.:178 n.
Léry, J. de: 97.
Lestringant, F.: 97 n., 98 n., 99 n., 100 n.
Lettre à M. Chauvet, La (Manzoni): 464.
Lettres Persanes [*Cartas persas*] (Montesquieu): 171, 214.
Lettres philosophiques [*Cartas filosóficas*] (Voltaire): 14, 159, 165, 166, 169, 171, 172.
Leuilliot, P.: 354.
Levi, C.: 417.
Levi, G.: 351, 360, 363 n., 366 n., 388, 390, 391, 392 n.
Levi, P.: 297, 326, 358-360.
Levi Della Torre, S.: 321 n.
Lévi-Strauss, C.: 196 n., 364, 371, 421, 428, 430.
Levin, H.: 77 n., 78 n.
Levin, T. Y.: 330 n., 338.
Lewis, W. S.: 204 n., 217 n.
Liber de Miraculis Sancti Stephani Protomartyris: 61-63, 65.
Libois, A.: 302 n.
Liborio, M.: 326 n.
Libro estraordinario (Serlio): 86, 89, 92.
Lichtenberg, G. C.: 239.
Licurgo: 278, 279.
Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner, Written by Himself, The [*Vida y extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe, Marinero de york, escritas por él mismo*] (Defoe): 445, 447.
Lippold, A.: 65 n.
Liprandi, C.: 256 n.
Liruti, G. G.: 32 n.
Livio, Tito: 30, 37, 42, 112-114, 128.
Lloyd, G.: 38 n.
Logica come scienza del concetto puro [*Lógica como ciencia del concepto puro*] (Croce): 309.
Logique (Tracy): 265.
Logique du terrorisme (Bounan): 293.
Lombardi, L.: 164 n.
Lombardo, A.: 464 n.
Long, A. A.: 27 n.
Loris, G. de: 129.
Losurdo, D.: 278 n.
Loubet, É.: 292 n.
Lovejoy, A. O.: 187 n.
Lucano, Marco Anneo: 122.
Luciano (sacerdote): 64, 69.
Luciano de Samosata: 37, 206, 216, 270, 271 n.
Lucien Leuwen (Stendhal): 260.
Lücke, T.: 180 n.
Lüdtke, A.: 368 n.
Luis (Delfín de Francia): 121, 123 n., 333.
Luis XIV, rey de Francia: 129.

Luis XV, rey de Francia: 204.
Lyotard, J.-F.: 325, 326 n.
Lys dans la vallée, Le [*El lirio en el valle*] (Balzac): 452.

Mabillon, J.: 113.
Macbeth (Shakespeare): 229, 230.
MacDougall, E. B.: 85 n.
Macfarlane, A.: 398.
MacGregor, A.: 100 n.
Madame Bovary (Flaubert): 197, 340, 342.
Maddox, D.: 117 n.
Magendie, M.: 115 n., 118 n.
Magrini, G.: 131 n.
Magritte, R.: 20.
Mahoma II: 98.
Maistre, J. de: 278-281.
Malone, F.: 330 n.
Maltese, E. V.: 52 n., 54 n.
Man: An Autobiography (Stewart): 352.
Mancini, S.: 219 n.
Mandeville, B. de: 177, 178, 190, 191.
"Manifeste pour l'histoire" (Hobsbawm): 222.
Manoscritto inesistente, Il (De Michelis): 287.
Manuel, F. E.: 151 n., 152 n.
Manuel Paleólogo: 52.
Manuscrit trouvé à Saragosse [*Manuscrito encontrado en Zaragoza*] (Potocki): 155.
Manuzio, P.: 40, 43.
Manzoni, A.: 450, 452, 453, 457-460, 462, 464.
Maquiavelo: 164, 200, 269-282, 286, 287, 295.
Marana, G. P.: 212 n., 214.
Marcenaro, P.: 391 n.
Marchand, S.: 12 n.
Marcialis, N.: 270 n., 271 n.
Marco Aurelio (emperador): 167.
Marcus, G. E.: 395 n.
Mareste, A. de: 226 n.
Margarita de Navarra: 258.
Margolin J.-C.: 76 n.
Marietti, A.: 19 n.
Marino, L.: 152 n.
Marino Faliero (Byron): 225-229, 231-233.
Marino Faliero (Delavigne): 224, 225.
Marino Faliero à Paris (Varner y Bayard): 224.
Marot, C.: 78 n.
"Marseillois et le lion, Le" (Voltaire): 190.
Martin, J.: 27 n., 68 n., 82.
Martineau, H.: 164 n., 226 n., 246 n., 251, 252 n., 262 n.
Martinengo, A.: 134 n., 143 n.
Martini, E.: 27 n.
Marvell, A.: 178.
Marville, C.: 337.
Marx, K.: 314, 315.
Mascardi, A.: 22 n., 50-52.
Maskell, D.: 77 n.
Mason, H.: 182 n.
Matrimonio segreto, Il (Cimarosa): 251.
Matteotti, G.: 318 n.
Matthews, P.: 120 n.
Mattioli, P. A.: 137 n.
Maurer, E.: 84 n.
Maurras, C.: 368.
Máximo de Tiro: 148, 154.
Mazarino, G.: 122, 123.
Mazlish, B.: 307 n.
Mazzi, M. C.: 94 n.
McCarthy, J.: 352.
McCuaig, W.: 37 n.
McGann, J. J.: 228 n.
McGurk, P.: 49 n.
Meditaciones (Marco Aurelio): 167.
Méditerranée et le monde méditérranéen à l'époque de Philippe II, La [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la*

época de Felipe II] (Braudel): 220, 355.
Meeks, W. A.: 69 n.
Meier-Lemgo, K.: 154 n.
Meinecke, F.: 244 n.
Meiners, C.: 151-153.
Mélanges (Voltaire): 363.
Melon, J. F.: 177 n.
Mémoires [*Memorias*] (Saint-Simon): 13, 333.
Mémoires sur l'ancienne chevalerie (La Curne de Sainte-Palaye): 115 n.
Ménage, G.: 111-114, 118, 119, 130.
Menichino della Nota: 423-425.
Meo, A.: 445 n.
Mérimée, P.: 230, 261-263, 265 n.
Mervaud, C.: 187 n., 188 n., 191 n.
Merzario, R.: 360 n.
Messerschmidt, D. G.: 150.
Metahistory [*Metahistoria*] (White): 306-308.
Metamorfosis (Ovidio): 77, 282, 440.
Métamorphose d'Ovide figurée, La: 77-80.
Métraux, A.: 98.
Meuli, K.: 157, 158.
Meun, J. de: 129.
Meursius (Meurs, Johannes van, conocido como): 204.
Michael, K.: 334 n.
Miguel Ángel (Michelangelo Buonarroti, conocido como): 84, 200, 201, 245.
Michelet, J.: 200, 244, 343-346, 454, 455.
Mickiewicz, A.: 156, 157.
Micromégas (Voltaire): 173.
Migne, J. P.: 48 n., 59, 61 n., 64 n., 68 n.
Miller, N.: 85 n.
Miller, P. N.: 53 n.
Mimesis (Auerbach): 26, 160-162, 178, 180, 241, 244, 248, 455.
Mina de Vanghel (Stendhal): 262.
Minima moralia (Adorno): 380.
Mirabeau-Martel, S. G. M. A., condesa de (conocida como Gyp): 291.
Miroir d'Hérodote, Le (Hartog): 454.
Miscellanea (Poliziano): 105.
Mitchell, C. J.: 49 n.
Mocci, M.: 29 n.
Mocenigo, A.: 39 n., 45.
Moctezuma: 98.
Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps (Lafitau): 147.
Moisan, J.-F.: 286 n.
Moland, L.: 183 n., 184 n., 187 n., 190 n., 193 n., 194 n.
Molanus, J.: 164 n.
Momigliano, Arnaldo: 11, 19, 30, 31, 58, 106 n., 109 n., 116 n., 121 n., 123 n., 157 n., 203 n., 216 n., 217 n., 273 n., 274 n., 304 n., 336 n., 398, 455-457.
Mommsen, T.: 69 n.
Mommsen, W. J.: 444 n.
Monaci, L. de': 233-236.
Monardes, N.: 136-138, 142, 143 n., 153.
Monceaux, P.: 65 n.
"Mondain, Le" (Voltaire): 177, 178, 184, 187.
Mondo magico, Il [*El mundo mágico*] (De Martino): 431.
Monge, L.: 264.
Monluc, J. de (obispo): 440.
Monstrelet, E. de: 118.
Montagu, J.: 52 n.
Montaigne, M. E. de: 15, 73-78, 80-82, 84, 85, 88, 89, 91, 93-97, 99, 100, 104-106, 107 n., 108, 127 n., 265, 433, 434, 443.
Montaillou (Le Roy Ladurie): 366, 388.

Montanari, F.: 37 n.
Montesquieu (C.-L. Sécondat, barón de): 214, 268-272, 274, 276-279, 281, 282.
Montfaucon, B. de: 113, 117 n.
Moreau, M.: 63 n.
Moretti, F.: 235 n., 256 n.
Moretti, L.: 113 n.
Morgan, J. R.: 27 n.
Morize, A.: 177 n.
Morpurgo-Tagliabue, G.: 26 n.
Mounier, E.: 264.
Mozart, W. A.: 226 n., 245.
Mras, K.: 301 n.
Mugler, C.: 23 n.
Muir, E.: 391 n.
Mukherjee, B. L.: 147 n.
Mülder, D.: 23 n.
Mülder-Bach, I.: 237, 238, 239 n., 332 n.
Müller, A.: 38 n.
Müller, J. B.: 149, 150.
Müller, K. O.: 150.
Müller-Luckner E.: 164 n.
Mulsow, M.:17 n.
Müntz, E.: 99 n., 100 n.
Muratori, L. A.: 231, 232.
Murray, M.: 405.
Muschg, W.: 180 n.
Museo cartaceo (Cassiano dal Pozzo): 51.
Musil, R.: 373, 462.
Mussolini, B.: 318 n.
Mutschmann, H.: 34 n.
Mylne, V.: 254 n.

Nacolabsou: 98, 99, 101.
Names on the Land (Stewart): 352.
Namier, sir L.: 336, 379, 387.
Napoleón (Bonaparte, emperador): 226, 249, 255, 258, 291, 361, 362, 375.
Napoleón III (Bonaparte, Luis Napoleón, emperador de los franceses): 267, 269, 272, 274, 277, 278, 281, 282, 287, 290.
Nardi, B.: 40 n., 42 n.
Nardon, F.: 425 n.
Nativel, C.: 22 n.
Natoli, G.: 84 n.
Natoli, S.: 315 n.
Nauroy, G.: 66 n.
Nebbiai-Dalla Guarda, D.: 300 n.
Nebiolo Repetti, E.: 267 n.
Necker, J.: 207.
Needham, R.: 239, 240 n.
Neri, Filippo (santo): 46, 47 n., 48.
Neri, G. D.: 338 n.
Nerón (emperador): 465.
Neusner, J.: 69 n.
Newhall, B.: 337 n.
Newton, I.: 211.
Nicodemo: 64, 68.
Niebuhr, B. G.: 156-158.
Nietzsche, F. W.: 355, 362 n., 422 n.
Nipperdey, T.: 444 n., 446 n.
Noctes Atticae [*Noches áticas*] (Aulo Gelio): 38, 88, 89.
Nodier, C.: 115 n., 270 n.
Nora, P.: 364 n., 367 n.
Nordenfalk, C.: 105 n.
Nostri protestanti, I (Comba): 396.
Not so Rich as You Think (Stewart): 352.
"Nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau, Un" (Chaunu): 363.
Nouveaux dialogues des morts (Fontenelle): 271.
Novissimi, I (Sanguineti): 394.
Nueva invitación a la microhistoria (González y González): 354.

Oakeshott, M.: 387 n.
Ocho y medio (Fellini): 463.
Olender, M.: 286 n.
Onians, J.: 86 n., 87 n.

Opitz, M.: 334 n.
Orígenes: 69.
Origine des dignitez et magistrats de la France (Fauchet): 116.
Orlando furioso (Ariosto): 94.
Orlando, F.: 172 n., 198 n.
Ornament der Masse, Die (Kracauer): 330.
Orosio Paulo: 63-65.
Orta, Garcia de: 137, 138 n.
Ossola, C.: 78 n., 94 n.
Otón de Frisinga: 460.
Ovidio Nasón, Publio: 77, 282, 440.

Paganini, G.: 17 n.
Pagden, A.: 148 n.
Pagliara, M.: 417 n.
Pais, E.: 458 n.
Palconio (obispo de Braga): 64.
Palissot, C.: 188 n.
Palissy, B.: 85, 87, 88 n., 96.
Pandectas (Justiniano): 33.
Panofsky, E.: 94, 96, 334 n., 336 n., 338, 339, 345 n., 347 n., 349 n.
Parkes, M. B.: 49 n.
Parmigianino (Mazzola, F., conocido como): 96.
"Partenza di un gruppo di soldati per la Libia" (Serra): 322, 383, 385.
Pascal, B.: 265.
Paschini, P.: 396, 397 n.
Pasquier, E.: 74 n., 116.
Passeron, J.-C.: 16 n.
Paton, H. J.: 311 n.
Patrizi, F.: 32 n., 124 n.
Patrologia Latina (Migne): 59.
Paucker, C.: 61 n.
Pédech, P.: 22 n.
Pedro el Grande: 149.
Peeters, P.: 303 n.
Pelagio: 64.
Pellegrin, N.: 76 n.
Pennisi, S.: 329 n.
"Pequeña historia de la fotografía" (Benjamin): 335.
"Per la storia delle classi subalterne" (Hobsbawm): 420.
Pérez de Tudela, J.: 143 n.
Pericles: 210.
Perini, G.: 87 n.
Perrat, C.: 105 n.
Perret, J.: 104.
Perrot, M.: 356 n.
Pertile, L.: 81 n.
Petrarca, F.: 201.
Pettoello, D.: 446 n.
Peucer, C.: 153.
Pfeiffer, R.: 120 n.
Philipe, G.: 240 n.
"Philo-Milton": 230, 231.
"Philologie des Weltliteratur" (Auerbach): 180.
Philosophie de l'histoire [*Filosofía de la historia*] (Voltaire): 173, 176.
Philosophische Untersuchungen [*Investigaciones filosóficas*] (Wittgenstein): 239.
Pichois, C.: 246 n.
Pickett, G. E.: 353.
Pickett's Charge (Stewart): 353.
Pico, G. F.: 34.
Piero della Francesca: 389.
Pierrard, P.: 286 n., 289 n.
Pike, K. L.: 57.
Pille, M. de: 111 n.
Pillinini, G.: 235 n.
Pincherle, A.: 47 n., 48 n.
Pinelli, A.: 463 n.
Pintard, R.: 110 n., 127 n., 128 n.
Pirani, P.: 22 n.
Pischedda, C.: 13 n.
Pitágoras de Samos: 190.
Planchon, R.: 434, 462.
Platón: 27, 127, 271 n., 426.
Plauto, Tito Maccio: 440, 441.
Plutarco de Queronea: 28, 29, 85 n., 99, 106 n., 271.

Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien (Voltaire): 182, 184, 185, 187.
Poesie e prose scelte, Le (Zanzotto): 392, 394.
Poética (Aristóteles): 17, 35, 114, 118.
Polibio: 21, 22 n., 23, 124-126.
Polimnia (Heródoto): 124.
Político, El (Platón): 27.
"Politics of Historical Interpretation, The" (White): 318.
Poliziano, A. Ambrogini: 105.
Polyhistor (Solino): 144.
Pomata, G.: 54 n.
Pomeau, R.: 165 n., 169 n., 170 n., 175 n., 185 n., 200 n.
Pomponazzi, P. (Peretto): 40-43, 46.
Pomponio Mela: 144, 145, 147, 148, 153, 154.
Ponnelle, L.: 46 n., 47 n., 48 n.
Poncio Pilatos (Caillois): 20.
Pope, A.: 182, 187.
Popkin, R.: 33 n., 119 n., 128 n.
Populismo russo, Il [*El populismo ruso*] (Venturi): 417.
Porfirio: 190.
Porset, C.: 165 n.
Potocki, J.: 155-157.
Pozzi, M.: 39 n., 40 n., 42 n., 43 n.
Previtali, G.: 117 n.
Prigioni (Miguel Ángel): 84.
Primaticcio, F. (conocido como il Bologna): 87 n.
Primer, I.: 177 n.
Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal (Monardes): 163.
Primitive Rebels [*Primitivos rebeldes*] (Hobsbawm): 420.
Principe, Il (Maquiavelo): 282.
Prins, G.: 391 n.
Procacci, G.: 164 n.
Prodi, P.: 47 n., 164 n.
Promessi sposi, I [*Los novios*] (Manzoni): 450, 453, 464.
Propos de Labienus, Les (Rogeard): 290.
Prosperi, A.: 164 n., 421 n.
Protocolos de los Sabios de Sión: 17, 267, 268, 283-295.
Proust, M.: 15, 241, 244, 332-335, 337, 340, 347 n., 373, 381, 462.
Pucelle ou la France delivrée, La (Chapelain): 110.
Pudovkin, V. I.: 340, 347.
Pueblo en vilo (González y González): 354, 358.
Puerta Vizcaíno, J. de la: 58 n.
Pugliese Carratelli, G.: 27 n.
Pulci, L.: 171.
Pullapilly, C. K.: 48 n.
Puppi, L.: 237 n.
Purity and Danger [*Pureza y peligro*] (Douglas): 57.

Quaderni del carcere [*Cuadernos de la cárcel*] (Gramsci): 222, 315, 420.
Que-sais-je? (Montaigne): 265.
Queneau, R.: 356, 357, 359-362, 374, 379, 394.
Quinoni, D.: 298, 303.
Quintiliano, Marco Fabio: 24, 30.

Rabello, A. M.: 69 n.
Radrizzani, R.: 155 n.
Rafael (Raffaello Sanzio, conocido como): 200, 201.
Raggio, O.: 389 n., 390.
Ramella, F.: 389 n., 390.
Rampolla del Tindaro, M. (cardenal): 70 n.
Ranke, L. von: 305, 454, 455.
Raslovlev, M.: 286.
Raymond, E.: 254 n.

"Réalisme épique dans le roman, Le" (Taillandier): 341.
Rearick, C.: 367 n.
Recco, N. A.: 136 n.
Recherches de la France (Pasquier): 116.
Recueil de l'origine de la langue et poésie françoise, ryme et romans (Fauchet): 116.
Redondi, P.: 389 n.
Regole generali di architettura (Serlio): 86.
Rentsch, J.: 270 n.
Repetti, R.: 267 n., 289 n.
Repici, L.: 56 n.
Rerum Italicarum Scriptores (Muratori): 231, 232.
Retórica (Aristóteles): 22, 38.
"Retorica su: lo sbandamento, il principio 'resistenza'" (Zanzotto): 392.
Return of Martin Guerre, The [*El regreso de Martin Guerre*] (Davis Zemon): 11, 388, 433-465.
Revel, J.-F.: 16 n., 267 n., 366 n., 367 n., 391 n.
Rhetorica ad Herennium: 25.
Richardson, A.: 228 n.
Ricœur, P.: 444 n.
Rizzi, E.: 261 n.
Recuerdos de egotismo (Stendhal): 266.
"Ricordo di una battaglia" (Calvino): 385, 386.
Rigolot, F.: 81 n.
Rispoli, G. M.: 23 n.
Roberts, W. R.: 26 n.
Robertson, W.: 207, 208.
Robortello, F.: 31-38, 40 n., 46, 119.
Rodowick, D. N.: 337 n.
Rogeard, A.: 290 n.
Rois thaumaturges, Les [*Los reyes taumaturgos*] (Bloch): 17, 428.
Rojo y negro (Stendhal): 14, 223-227, 230, 238, 240 n., 244-264.
Rollin, H.: 280 n., 288, 290, 292 n., 293.
Romagnoli, A.: 160 n., 241 n., 333 n.
Roman de la Rose (Loris y Meun): 116.
"Roman mysanthropique, Le" (Taillandier): 341.
Romano, R.: 104 n., 357 n.
Romieu, A.: 273, 274.
Romilly, J. de: 25 n.
Roncaglia, A.: 162 n.
Rondot, N.: 77 n.
Rosaldo, R.: 395 n.
Roscioni, G. C.: 214 n., 215 n., 216 n.
Rosenthal, E.: 105 n.
Rossellini, R.: 377 n.
Rossi, P.: 444 n.
Rossini, G.: 226.
Rosso, M.: 87 n.
Rostovtzeff, M.: 462.
Rostow, W. W.: 364.
Rousseau, J.-J.: 188 n.
Roveri, A.: 22 n., 24 n.
Rubempré, A. de (madame Azur): 262 n.
Ruggero da Casale: 406.
Ruggiero, G.: 399 n.
Rüsen, J.: 444 n.
Russo, A.: 17 n., 120 n., 121 n.

Sabbadini, R.: 104 n., 105 n.
Sachs, K.: 22 n., 27 n.
Sade, D. A. F. (marqués de): 193.
Saggioro, A.: 148 n.
Saint-André, C. C. de: 289 n.
Saint-Simon, L. de Rouvroy, duque de: 13, 15, 241, 333.
Sainte-Beuve, C. A.: 198 n., 203 n., 246.

Saladino (Salah al-Din ibn Ayyub): 98.
Salammbô (Flaubert): 341, 342.
Salk, J.: 414 n.
Salomón: 285.
Salomon, B. (conocido como "el pequeño Salomon"): 77, 78 n., 79, 80.
Salter, S.: 212.
Salvagnoli, V.: 248.
Salviati (F. de' Rossi, conocido como): 94.
Sanguineti, E.: 394.
Sanudo el Joven, M.: 231-233, 237.
Sapegno, N.: 464 n.
Sarasin, J.-F.: 111, 117.
Sarfatti, T.: 274 n.
Sasso, G.: 309 n.
Satyre Ménippée: 270.
Saulnier, V.-L.: 198.
Saurisse, P.: 282 n.
Savonarola, G.: 34.
Saxer, V.: 64 n., 67.
Saxo Grammaticus: 118.
Sayce, R. A.: 77 n., 81 n., 95 n., 97 n., 104 n.
Scarpa, D.: 392, 394.
Scerba, L. V.: 422 n.
Schama, S.: 147 n.
Scheffer, J.: 153.
Schelling, F. W. J.: 341.
Schenkeveld, D. M.: 26 n.
Schepens, G.: 22 n., 25 n., 27 n.
Schiller, F.: 348 n.
Schmid, W.: 104 n.
Schmitt, C.: 282.
Schmitt, C. B.: 34 n.
Schmitz, P.: 300 n.
Schoell-Glass, C.: 347 n.
Schorr, T.: 226 n.
Schwarzbach, B. E.: 192 n.
Sciascia, L.: 434 n.
Scot Erigène et la philosophie scholastique (Taillandier): 341.
Scienza nuova [*Ciencia nueva*] (Vico): 162.
Scythes, Les [*Los escitas*] (Voltaire): 206.
Scythica (Meuli): 157.
Searles, C.: 111 n.
Seguí Vidal, G.: 58-61.
Seifert, A.: 33 n.
Sempronio Aselión: 39.
Séneca: 81.
Serlio, S.: 86, 87, 89, 91, 92, 95.
Sermones (Herolt): 408, 409.
Serra, R.: 19 n., 322, 323 n., 324, 325, 382-385.
Sesostris, faraón: 278.
Sexto Empírico: 17 n., 33, 34, 36, 37, 119-121, 123, 126, 128.
Severo (obispo de Menorca): 16, 57-65, 67, 71.
Shakespeare, W.: 229 230, 265.
Shatzmiller, J.: 298.
Shirokogoroff, S. M.: 150 n.
Sigonio, C.: 37, 38.
Silio Itálico: 122.
Simmel, G.: 380.
Simon, M.: 68-70, 71 n.
Simonetti, M.: 66 n.
Simónides: 28.
Simpson, M.: 230 n., 231 n.
Singularitez de la France antarctique, Les (Thevet): 97.
Siraisi, N. G.: 54 n.
Sismondi, S. de: 200.
Sistema periodico, Il [*El sistema periódico*] (P. Levi): 359, 360.
Shklovski, V.: 134, 166, 171, 382 n.
Smith, D. N.: 169 n.
Smith, M.: 421.
Smyth, W.: 84 n.
Sobre el estilo (Demetrio): 25.
"Sobre el vestuario" (Montaigne): 75.
Sobre la fama de los atenienses (Plutarco): 28.

Société féodale [*La sociedad feudal*] (Bloch): 379.
Sócrates: 210.
Sofri, A.: 159, 195, 430.
Solino (C. Julius Solinus): 144, 145, 147, 148, 154.
Solmi, R.: 181 n., 360 n., 446 n.
Solón: 278.
Sonnenfeld, A.: 258 n.
Sorel, C.: 113 n., 114 n.
Spear, F. A.: 185 n.
Spectre rouge de 1852, Le (Romieu): 274.
Speier, H.: 281 n.
Speroni degli Alvarotti, S.: 32 n., 39-43, 45, 46, 49, 50.
"Spie" (C. Ginzburg): 11.
Spini, G.: 32 n., 40 n.
Spinoza, B. de: 162-165.
Spitzer, L.: 259 n., 422.
Spleen, Le (Besenval): 249.
Spon, Jacob: 203.
Staiger, E.: 180 n.
Stainville, É.-F. de: 198.
Stamm, M.: 17 n.
Stanford, M.: 387 n.
Stannard, J.: 147 n.
Starobinski, J.: 259.
Stemberger, G.: 69 n.
Stendhal (Henry Beyle, conocido como): 14, 161, 164 n., 223, 224, 225 n., 226, 231, 240, 241, 243, 245, 246, 247 n., 248-254, 255 n., 256-266, 376, 453.
Sterne, L.: 447.
Stewart, G. R.: 352-354, 363, 381.
Stewart, K.: 203 n.
Stieglitz, A.: 339.
Stierle, K.: 446 n.
Stoianovich, T.: 363 n.
Stone, L.: 220 n., 373 n., 445 n.
"Storia antica e antiquaria" (Momigliano): 30.
"Storia, cronaca e false storie" (Croce): 323.
Storia notturna [*Historia nocturna*] (C. Ginzburg): 371, 389, 416, 421, 424, 427, 429, 431, 432.
"Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte, La" (Croce): 306, 307, 309, 319.
Strasburger, H.: 26, 27 n., 29.
"Superamento del tempo nella storia, Il" (Gentile): 310.
Sur la législation et le commerce des grains [*Acerca de la legislación y el comercio de granos*] (Necker): 207.
Susmel, D.: 318 n.
Susmel, E.: 318 n.
Swanton-Belloc, L.: 226 n.
Swift, J.: 169-171, 262.

Tácito, Publio Cornelio: 241, 242, 444.
Taguieff, P.-A.: 267 n., 277 n., 285 n., 286 n.
Taillandier, S.-R.: 341-346, 348.
Talbot, C.: 212.
Tale of a Tub, A [*Cuento de una barrica*] (Swift): 169, 171.
Tamerlán: 98.
Tamizey de Larroque, P.: 110 n., 126 n., 127 n.
Tarde, G. de: 288.
Tasso, T.: 75-78, 94, 95, 201.
Taurisco: 120.
Taylor, J.: 211 n.
Tedeschi, J.: 142 n.
Teich, M.: 38 n.
Temporini, H.: 69 n.
Teócrito: 206.
Teodoro: 55, 60.
"Teoría de la microhistoria" (González y González): 354.
Teoria e storia della storiografia [*Teoría e historia de la historiografía*] (Croce): 311, 312, 323, 383.

Teoria generale dello spirito come atto puro (Gentile): 311.
Terencio Africano, Publio: 440.
Terra e telai (Ramella): 390.
Tesis sobre Feuerbach (Marx): 314.
Testament d'un antisémite, Le (Drumont): 289.
Theory of Film [*Teoría del cine*] (Kracauer): 329, 332, 337, 379.
Thevet, A.: 97-101.
Thibaudet, A. 74 n., 443 n.
Thoenes, C.: 87 n.
Thomas, K.: 398, 400, 418, 425 n.
Thomas, Y.: 16 n.
Thompson, E. P.: 425 n.
Tiedemann, R.: 217 n.
Tilh, A. du, conocido como Pansette: 437, 442-444, 465.
Timeo (Platón): 127.
Timpanaro, S.: 32 n., 104 n.
To the Lighthouse [*Al faro*] (Woolf): 244.
Tobacco (Brooks): 142.
Tocqueville, A. de: 275, 293, 454, 455.
Todorov, T.: 100 n., 104 n., 314 n., 444 n.
Tolomei, C.: 84, 85, 297.
Tolstói, L.: 323, 324, 375, 376 n., 379, 381-383, 387, 453.
Tom Jones or the History of a Foundling [*La historia de Tom Jones, expósito*] (Fielding): 445, 447, 448.
Torelli, L.: 33.
Tostado, A. (Madrigal, A. de): 144.
Toulard, J.: 279 n.
Toussenel, A.: 289 n.
Toynbee, A. J.: 379, 387 n.
Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales (Acosta): 137.
Tractatus theologico-politicus [*Tratado teológico-político*] (Spinoza): 162, 163, 165.
Tracy, A.-L.-C. Destutt de: 245, 258, 265.
Traité de métaphysique [*Tratado de metafísica*] (Voltaire): 172, 173, 184.
Traité de sociologie (Gurvitch): 355.
Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire (Griffet): 304.
Traité des fiefs et de leur origine (Chantereau Le Fèvre): 116, 117.
Trapolino, P. (Trapolin): 41, 42.
Tratado sobre la tolerancia (Voltaire): 181.
Tretiakov, S.: 171.
Trevisan, N.: 237.
Trevor-Roper, H.,: 397.
Tripet, A.: 93 n.
Tropics of Discourse (White): 312-314.
Troyes, C. De: 116.
Truchet, J.: 187 n.
Tucídides: 28-30, 35-38, 42 n., 115, 126, 336.

Ussari, V.: 301 n.

Vailati, G.: 312 n.
Valensi, L.: 356 n.
Valeri, D.: 224 n., 247 n., 248 n., 249 n., 250 n., 252 n., 254, 255 n., 256 n., 257 n., 258 n., 259 n.
Valori, A.: 170 n.
Van Dam, R.: 62 n.
Vanini, G. C.: 127.
Vansina, J.: 395.
Varner, A.-F.: 224, 225 n.
Varrón, Marco Terencio: 99.
Vasari, G.: 84.
Venturi, F.: 166 n., 275 n., 388, 417.

Verbeke, W.: 65 n.
Verbraken, P.-P.: 67 n.
Verga, E.: 405.
Vergilius Romanus: 102, 105.
Verhelst, D.: 65 n.
Vernière, P.: 165 n.
Veronese (Paolo Caliari, conocido como): 43, 44.
Vettori, P.: 32, 49 n.
Viajes de Gulliver, Los (Swift): 169, 171.
Vico, G.: 162, 179, 180 n., 242, 313, 314.
Vida de Henry Brulard (Stendhal): 264.
Vidal, L.: 222 n.
Vidal-Naquet, P.: 109 n., 299 n., 300 n., 301, 302 n., 304, 305, 306 n., 320, 322.
Vidas (Plutarco): 99.
Vilastro, A.: 39 n.
Villalta, G. M.: 392, 394.
Ville et les métiers, La (Cerutti): 390.
Villegagnon, D. de: 76 n.
Vinci, Leonardo da: 81.
Virgilio Marón, Publio: 104, 114.
Vite dei dogi (Sanudo): 231-233.
Vitruvio: 81-83, 86, 87.
Vitucci, V.: 299 n.
Vivanti, C.: 106 n., 436 n.
Vives, J.: 60.
Vliet, H. van: 302 n.
Völkel, M.: 131 n.
Voltaire (J. F. M. Arouet, conocido como): 14, 31, 110 n., 159-162, 164-176, 177 n., 178, 180-182, 183 n., 184, 185, 187-196, 200, 206, 208, 213, 291, 321.
Vossius, I.: 147 n., 153.
Vouilloux, B.: 23 n.
Vovelle, M.: 365, 371, 372 n.
Voyage du jeune Anacharsis en Grèce [*Viaje del joven Anacharsis a Grecia*] (Barthélemy): 15, 197-217.
Vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latin et payens, Les (Thevet): 97, 99-101.

Wade, I. O.: 166 n., 170 n., 172 n., 173 n., 177 n., 191 n.
Waggoner, J. S.: 284 n.
Walbank, F. W.: 22 n.
Walker, A. D.: 23 n.
Walpole, H.: 207 n., 213, 216 n., 217 n.
Wang, C.: 240 n.
Wankenne, L.-J.: 62 n., 63 n.
Warburg, A.: 379.
Wartelle, A.: 22 n.
Wasserschleben, F. W. H.: 408 n.
Watt, I.: 447 n.
Waugh, S. L.: 55 n.
Weber, M.: 348.
Weinberg, B.: 26 n.
Welkenhuysen, A.: 65 n.
Wellek, R.: 161 n.
Wesson, R. G.: 147 n.
What is History? [*¿Qué es la historia?*] (E. H. Carr): 322.
White, H.: 58 n., 242 n., 306-308, 312-314, 316-321, 322 n., 325 n., 387, 444 n., 454-456.
Wilken, R. L.: 69 n.
Williams, H.: 169 n.
Wilmart, A.: 300 n.
Winckelmann, J. J.: 199.
Winock, M.: 368 n.
Wiseman, T. P.: 27 n., 30 n.
Witte, K.: 345 n.
Wittgenstein, L.: 239.
Wizisla, E.: 334 n.
Woesler, W.: 185 n.
Wolff, C.: 170 n.
Wolff, J.: 32 n., 124 n.
Woolf, V.: 244, 347 n., 373.
Woolgar, S.: 414 n.

Wray, D.: 212.
Wright, D. H.: 105 n.

Year of the Oath, The (Stewart): 352.
Yerushalmi, Y. H.: 178 n.
Yorke, C.: 210 n., 212.
Yorke, P.: 210 n., 212.

Zabarella, G.: 40, 41, 45.
Zagorin, P.: 387 n.
Zanker, G.: 23 n.
Zanzotto, A.: 392-394.
Zen, S.: 47 n.
Zerbi, P.: 460 n., 461.
Ziolkowski, J. M.: 162 n., 180.

Esta edición de *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, de Carlo Ginzburg, se terminó de imprimir en el mes de abril de 2010 en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Judíos de Menorca y caníbales brasileños, chamanes y anticuarios, romances medievales, los *Protocolos de los sabios de Sión*, la fotografía y la muerte, Voltaire, Stendhal, Flaubert, Auerbach, Kracauer, Montaigne: Carlo Ginzburg recurre a todo esto y a mucho más para explorar las múltiples relaciones entre la verdad histórica, la ficción y lo falso. Lo que mantiene unidos los ensayos de este libro es la relación entre el hilo –el hilo del relato que, como a Teseo, nos ayuda a orientarnos en el laberinto de la realidad– y las huellas.

Contra la tendencia del escepticismo posmoderno a difuminar la frontera entre narraciones de ficción y narraciones históricas, el autor aborda esta relación como una disputa por la representación de la realidad, un conflicto hecho de desafíos, préstamos recíprocos e hibridaciones. El método que elige consiste en leer los textos a contrapelo para develar los testimonios involuntarios, aquellas zonas opacas que son las huellas que todo texto deja detrás de sí. Realidad, imaginación y falsificación se contraponen, se entrecruzan, se alimentan recíprocamente en cada testimonio analizado.

En *El hilo y las huellas*, Carlo Ginzburg indaga algunos de los modos en que a lo largo de dos milenios y medio se contrapusieron y entrelazaron la ficción, la verdad y lo ficticio que se hace pasar por verdadero. En esta tríada, lo verdadero es un punto de llegada, no un punto de partida, y sobre su cambiante vínculo reposa el conocimiento histórico. "Los historiadores (y, de un modo distinto, los poetas) hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo."